« Ne suis-Je pas votre Seigneur ? »

Le symbolisme métaphysique de la Prière rituelle selon la doctrine akbarienne[*]

> « Sache que l'existence est divisée entre adorateur (*'âbid*) et adoré (*ma'bûd*). L'adorateur est tout ce qui est autre que Dieu, c'est-à-dire le cosmos[1] à qui on a donné le nom de "serviteur". L'adoré est ce que l'on nomme Dieu ».
> (Ibn 'Arabî, *Futûhât*, III, 78)

1. Le Trésor caché

Le Principe est en Soi absolument inconditionné, au-delà de toute détermination (*ta'ayyun*) et relation (*nisba*), puisque Son Essence est indifférenciée, privée de multiplicité et de dualité (*ahadiyyat al-dhât*), toute détermination étant en fait logiquement précédée par un état de "non-détermination" (*al-lâ ta'ayyun*)[2]. « En vérité, Allâh est indépendant des mondes » (*Cor.*, 3: 97) et selon un hadîth, «Allâh était et rien n'était avec Lui »[3]. Cette Essence ne comprend pas moins, à un certain niveau de réalité, une multiplicité de relations qui sont le résultat immédiat de la

---

[*] Texte revu et corrigé de l'article paru en italien et signé G. de Luca, avec le titre: «Non sono Io il vostro Signore ?», *Quaderni di Avallon* 32, 1994, p. 60-100. Traduction française de Hassan Boutaleb.
Abréviations utilisées dans le texte: *Cor.* : *Le Coran*; *Fut.* : Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyya*, Le Caire 1911, 4 volumes, réimpression, s.d. (là ou il nous sera possible nous ferons référence à l'édition critique de Osman Yahya, Le Caire 14 volumes en utilisant l'abréviation O.Y); *Fus.* : Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, éd. A. A. 'Afîfî, Le Caire 1946; *ET* : *Etudes Traditionnelles*, Paris; *RST* : *Rivista di Studi Tradizionali*, Torino.

[1] « Par "serviteur" j'entends le cosmos dans sa totalité et l'homme » (*Fut.*, II, p. 243; O.Y., XIV, p. 480). Tout ce qui se trouve dans les cieux et sur terre n'est qu'un serviteur du Miséricordieux (cf. *Cor.*, 19: 93).

[2] L'expression "*al-lâ-ta'ayyun*" (litt., "ce qui est sans détermination") pour désigner l'être inconditionné de l'Essence fait partie du langage technique de Sadr al-Dîn al-Qûnawî (m. 672/1274), le principal disciple d'Ibn 'Arabî (m. 638/1240). Sur l'état inconditionné (*itlâq*) de l'Essence, voir 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m. 730/1330), *Istilâhât*, Le Caire 1981, p. 48-49 et traduction anglaise: *A Glossary of sufi technical Terms*, Londres 1991, p. 20, n. 85.

[3] Voir Bukhârî, *Bad' al-khalq* 1, *Tawhîd* 22; Ibn Hanbal, II, 431; Hâkim, 341; Ibn Hibbân, XIV, 11; Ibn Abî Shayba, XII, 203; Daylamî, III, 268; Bayhaqî, II, 9; al-Muttaqî, X, 370; Ibn 'Arabî cite souvent ce hadîth et le commente dans *Fut.*, II, p. 56; O.Y., XII, p. 168-174.

distinction qui se produit suite à la première détermination, celle par laquelle l'Essence S'auto-détermine en tant qu'Entité unique (*al-'ayn al-wahîda*). Cette auto-détermination résulte de la connaissance que le Principe a de Soi, en Soi et par Soi, et c'est cette connaissance même qui permet toutes les qualifications du Principe telles, entre autres, Son unité (*wahdati-Hi*), Sa nécessité d'être (*wujûb wujûdi-Hi*), Sa principialité (*mabda'iyati-Hi*), de manière à ce qu'elle devienne aussi la cause efficiente de toutes choses, puisque celles-ci ne sont que la détermination de tout ce qui est compris dans Sa Science de manière synthétique et distinctive[4].

Toutefois, la première détermination (*al-ta'ayyun al-awwal*)[5] se distingue de l'Essence seulement de manière logique et conceptuelle et non pas dans la réalité, puisque l'Essence qui Se connaît est l'Essence même (*huwa 'ayn al-dhât*) et rien d'autre[6]. « Par rapport au Premier degré et à la Première détermination, la Science (divine) est la manifestation de l'Essence à Elle-même – affirme Farghânî – au moyen de l'inclusion en elle des aspects de l'Unicité (*wâhidiyya*) et leur réalisation de manière à ce que la Science ait un objet de connaissance unique », qui est Son Essence. C'est uniquement « en rapport avec le second degré" [que la Science] devient la manifestation de l'Essence à Elle-même au moyen de Ses Opérations (*shu'ûn*) »[7].

---

[4] Voir Qûnawî, *Al-nusûs al-ilâhiyya,* en marge du *Sharh manâzil al-sâ'irîn* de Qâshânî, Téhéran 1315 H, p. 275; ms. Zâhiriyya 5914, f. 2a.

[5] Les déterminations (*ta'ayyunât*) sont considérées comme les degrés hiérarchiques de l'Auto-manifestation de l'Essence. Pour une plus ample élucidation sur les diverses perspectives de ce thème au sein de l'école akbarienne (les disciples et les spécialistes d'Ibn 'Arabî), consulter W.C. Chittick: « The Five Divine Presences from al-Qûnawî to al-Qaysarî », *Muslim World*, LXII, 1982, p. 107-128; cf. aussi M. Chodkiewicz, « L'"Offrande au Prophète" de Muhammad al-Burhânpûrî », *Connaissance des Religions*, vol. IV, n° 1/2 (1988), p. 34-36.

[6] Selon Qûnawî, elle ne se distingue de l'état de non-manifestation absolue (*al-ghayb al-mutlaq*), qui est l'Essence du Principe et Son Ipséité (*huwiyya*), que par la détermination du degré (*martaba*).

[7] Sa'd al-Dîn al-Farghânî (m. 700/1300), *Muntahâ al-madârik*, Istanbul, 1293 H, p. 15. L'expression "Œuvre divine" dérive du verset coranique suivant: « Chaque jour Il est à une œuvre » (*Cor.*, 55: 29), où Son "jour" – nous dit Ibn 'Arabî – équivaut au moment indivisible (*ân*). Les "Opérations" (*shu'ûn*) divines sont les réalités essentielles de l'existence, c'est-à-dire les possibilités d'existence en tant que support pour la manifestation (*mazhar*) des Actes divins. Voir W.C. Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989, p. 98-99, et Ibn 'Arabî, *Les Illuminations de la Mecque*, Paris 1989, p. 566 note 139; cf. aussi S. Hakim, *Al-Mu'jam al-sûfî*, Beyrouth 1981, p. 639-643. Sur la notion fondamentale de *mazhar* chez Ibn 'Arabî, voir W.C. Chittick, *op. cit.*, p. 89-91, et l'abondance de références aux *Futûhât* qu'il donne dans *Les Illuminations*, *op. cit.*, p. 560 note 74.

Le premier degré (*martaba*) résulte donc de l'auto-manifestation (*tajallî*) de l'Essence à Elle-même et la Première détermination est donc l'"entification"[8] et le réceptacle de la première Théophanie (*al-tajallî al-awwal*) faisant ainsi fonction – d'une certaine manière – de miroir à l'Essence qui S'y réfléchit[9]. Il est considéré comme étant l' "Isthme suprême totalisant" (*al-barzakh al-akbar al-jâmi'*) puisqu'il joue le rôle d'intermédiaire entre l'Unité exclusive (*ahadiyya*) et l'Unicité (*wâhidiyya*), c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est appelé: le degré de "l'Unité absolue" (*al-wahda al-mutlaqa*)[10]. Les connaissants s'y sont référés en lui donnant différents noms indiquant toutefois une seule et même réalité envisagée selon des perspectives différentes ; parmi eux, Farghânî mentionne en particulier le nom de "Réalité des réalités" (*haqîqat al-haqâ'iq*) en raison du fait que le tout y apparaît comme une essence unique (*'ayn wâhida*), tout comme il utilise les expressions "Réalité ahmadienne" (*al-haqîqa al-ahmadiyya*) et "station du : Ou encore moins" (*maqâm aw-adnâ*) qui représente l'aspect intérieur de la "station de la distance de deux arcs" (*bâtin maqâm qâb qawsayn*)[11]. En revanche, lorsque l'Essence Se contemple en tant qu'Unicité[12], inclusive de toutes les possibilités d'expressions, d'opérations, d'états, de formes et de réceptacles de manifestation, nous obtenons alors ce qui prend le nom de second degré, celui de

---

[8] Pour l'utilisation de cette expression en relation avec le terme "*ta'ayyun*" voir W.C. Chittick, *The Sufî Path*, *op. cit*., p. 83.

[9] Cf. *Muntahâ*, p. 10.

[10] *Muntahâ*, p. 9, 13

[11] *Muntahâ* p. 13. Les deux Stations spirituelles se réfèrent à l'"Ascension céleste" (*mi'râj*) du Prophète et constituent, selon les termes coraniques (cf. Cor., 53: 9), d'abord l'extrême limite de sa réalisation ascendente (*tadallî*) et ensuite celle "descendente" (*tadanî*), modèle de la réalisation spirituelle de tout saint muhammadien. En effet, selon Farghânî, la "Station de la distance de deux arcs" serait une allusion aux deux aspects de la *ahadiyya* et de la *wâhidiyya* incluses et synthétisées dans "Ou encore moins" de la *wahda al-mutlaqa* (voir *Muntahâ*, p. 9, 13; cf. *infra* notes 145, 147). Farghânî ne le dit pas expressément mais il apparaît évident dans le texte que la *Haqîqa ahmadiyya* est l'aspect intérieur de la *Haqîqa muhammadiyya,* équivalent islamique du *Logos*, pour laquelle nous renvoyons à M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris 1986, chap. IV, et S. Hakim, *Mu'jam*, *op. cit*., p. 347-352 (*ibid*., pour la *Haqîqat al-haqâ'iq*, p. 345-347). Voir également M. Chodkiewicz en ce qui concerne le thème du *mi'râj* (*op. cit.*, p. 101-102 et 181 sq.) et pour la signification de "la distance de deux arcs" (*ibid.*, p. 110 note 1, p. 219) . Voir aussi *Fut*., II, p. 558; III, p. 543; IV, p. 39,51; Ibn 'Arabî, *Kitâb al-isrâ' ilâ al-maqâm al-asrâ*, Beyrouth 1988, p. 133-142; 'Abd al-Karîm al-Jîlî (m. 832/1428), *Kitâb al-asfâr 'an risâlat al-anwâr*, Damas 1929, p. 311-314.

[12] Qâshânî définit l'Unicité (*wâhidiyya*) comme l' « Essence conçue comme l'origine des Noms divins, et c'est aussi l'unicité de tous les noms de l'Essence malgré leur multiplicité dans les Attributs » (*Istilâhât*, p. 47; *Glossary*, *op. cit*., p. 19 n. 81).

la "Fonction de divinité" (*ulûhiyya*) en laquelle se manifestent de manière distinctive les "Opérations essentielles" (*al-shu'ûn al-dhâtiyya*) comprises synthétiquement dans le premier degré[13].
Les "Opérations" ne sont rien d'autre que les Attributs divins (*sifât*) et les réalités essentielles des choses (*haqâ'iq al-ashyâ'*), leurs essences immuables (*al-a'yân al-thâbita*)[14] lesquelles, à ce niveau, sont expliquées et différenciées dans la présence de la Science (*al-hadra al-'ilmiyya*) par un acte d'effusion divine qu'Ibn 'Arabî nomme "Effusion Sanctissime" (*al-fayd al-aqdas*)[15].

Dans une célèbre tradition prophétique, Allâh s'exprimant par l'intermédiaire de Son Prophète déclare: « J'étais un Trésor caché et J'ai aimé être connu, alors je créai le monde pour être connu »[16].
Par "Trésor caché", la tradition désigne le "degré de l'Unité absolue", et indique une plénitude de possibilité (*mumkinât*)[17] comprimées en une essence unique

---

[13] Cf. *Muntahâ*, p. 11,13,15. Nous ne trouvons pas cette distinction entre le premier et le second degré chez Ibn 'Arabî ; tous les aspects qui sont considérés en mode systématique chez les auteurs postérieurs se retrouvent fusionnés, dans son œuvre, en une exposition qui tend à les unifier selon une logique plus respectueuse du caractère non systématique de la métaphysique. Le premier et le second degré sont indifféremment appelés aussi la "Nuée obscure" (*'amâ'*) et l'"Expir du Miséricordieux" (*nafas al-Rahmân*), ou encore "l'Imagination absolue" (*al-khayâl al-mutlaq*), termes qui se référent plus spécifiquement au second degré, celui de la *wâhidiyya*. À la rigueur, le terme "Nuée obscure" a aussi été appliqué au premier degré, celui de la *wahda,* ainsi, nous verrons que – tenant compte de leur distinction – le Shaykh Ahmad al-Tijânî (m. 1230/1815) a pu parler de deux "Nuées", une pour le premier degré et une pour le second (voir 'Alî Harâzim, *Jawâhir al-ma'ânî*, Le Caire 1977, II, p. 221-222; pour Ibn 'Arabî, cf. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 125-143; T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Berkley 1983, chap. II).

[14] Le concept d'"essences immuables" (*a'yân thâbita*), qui constitue une des notions majeures d'Ibn 'Arabî, désigne la possibilité de manifestation à l'état principiel. Voir. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 83-88; T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit*., chap. XII; C. Chodkiewicz, *Les premières polémiques autour d'Ibn 'Arabî : Ibn Taymiyya*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Paris IV, 1984, p. 34-48 ; S. Hakim, *Mu'jam*, p. 831-839.

[15] *Fus.*, I, p. 49; voir aussi la traduction partielle de T. Burckhardt : Ibn 'Arabî : *La Sagesse des Prophètes*, Paris 1956, et celle complète de Ch.-A. Gilis : Ibn Arabî, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, Beyrouth 1418/1997. Sur le concept d'"effusion", qui pour Ibn 'Arabî est synonyme de théophanie (*tajallî*), voir T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit*., chap. XI.

[16] Cette tradition est considérée comme apocryphe par les docteurs de la tradition car privée d'une chaîne de transmission valable (voir S. Hakim, *Mu'jam*, p. 1266, hadîth n° 34); toutefois, Ibn 'Arabî, bien qu'ayant conscience de ce fait, en authentifie la validité conformément au "dévoilement initiatique" (*Fut.*, III, p. 429). Pour le commentaire qu'Ibn 'Arabî fait de cette sainte tradition (*hadîth qudusî*), voir en particulier *Fut.*, II, p. 232, 399 et III, p. 267. Voir en outre *Muntâha*, p. 5-6 et *Jawâhir al-ma'ânî*, *op. cit*., II, p. 31-33.

[17] Chez Ibn 'Arabî, le possible est "ce dont l'existence est nécessaire pour un autre" (*al-wâjib al-wujûd li-ghayrihi*). Ce sont les Noms divins mêmes qui constituent les "possibles" inclus dans la Science divine,

(*'ayn wâhida*) avant[18] que cette dernière ne manifeste la pluralité indéfinie des essences[19] dans la Science divine. La tradition du "Trésor caché" est donc l'annonce, dans l'inépuisable plérôme des Noms divins, de leur effusion sur le néant des essences de tout ce qui réclame l'existenciation. Une effusion successive, qui prend le nom d'"Émanation sanctissime" (*al-fayd al-muqaddass*), permettra le passage relatif de l'état de *thubût* à celui de *wujûd*[20], revêtant ces "possibles" de l'existence et les faisant ainsi apparaître *ad extra* (*fi-l-khârij*), c'est-à-dire semblable à quelque chose d'extérieur au Principe[21]. Ils constituent donc "tout ce qui est autre qu'Allâh" (*kullu mâ siwâ Llâh*), c'est à dire le cosmos, faisant fonction de "lieux épiphaniques" (*mazâhir*) pour la manifestation de Ses Noms. En effet, selon Ibn 'Arabî, lorsque Allâh est considéré en rapport à l'existence, Il est alors l'Essence des choses existantes (*'ayn al-mawjûdât*) lesquelles ne sont, en fait, autres que Lui « du moment que les essences, qui en

---

lesquels « ont des essences immuables, dépourvues d'être propre, qui accompagnent l'Être nécessaire (*wâjib al-wujûd*) dans l'éternité sans début ».

[18] Il s'agit d'une antériorité purement logique et ontologique.

[19] La multiplicité d'essences, ou les possibilités de manifestation à l'état principiel, est indéfinie car cet ordre de possibilité n'inclut pas la possibilité de non-manifestation. L'infinité appartient dans ce cas à la *wahda al-mutlaqa* qui s'identifie à la "Possibilité universelle" de R. Guénon, la premiere réflexion (c'est-à-dire *al-tajallî al-awwal*) de l'Infini (qui est *al-lâ ta'ayyun*), celle que la tradition de l'Extrême-Orient appelerait : la "perfection active" (*khien*), en opposition à la "perfection passive" (*khuen*) qui désigne le premier degré de détermination de l'Essence (R. Guénon, *Les États multiples de l'être*, Paris 1957, p. 18. Sur le *Fayd al-muqaddas*, voir Ch.-A. Gilis, *Le livre des Chatons*, *op. cit*., note 14, p. 44-45; S. Hakim, *Mu'jam*, *op. cit*., p. 888-892.

[20] C'est-à-dire le passage de l'état permanent (*thâbit*) et non manifesté des possibilités de manifestation à celui de ces possibilités mêmes considérées sous le rapport de l'existence, et par conséquent appelées "choses existenciées" (*mawjûdât*). Nous ne disons pas de l'état de puissance à celui d'acte, car l'état de potentialité ne s'applique qu'à ce qui appartient à l'ordre contingent de la manifestation. Toutefois, selon la doctrine d'Ibn 'Arabî, l'existence (*wujûd*) – en mode absolu – n'appartient qu'à Allâh, alors qu'aux choses existenciées n'appartient qu'une existence relative (*wujûd idâfî*) et, en tout état de cause, seulement apparente. Même le "néant" des essences est également relatif (*al-'adam al-idâfî*) (*Fut*., II, p. 587) car le "néant absolu" (*al-'adam al-mutlaq*), qui s'oppose à l'Être Nécessaire, est par sa nature même impossible (*muhâl*) (*Fut*., II, p. 248; O.Y., XIV, p. 519-520). « Le possible déclare: "Nous nous trouvons dans un état de non-existence. Nous l'avons connu et gouté. Maintenant, l'Être Nécessaire nous a ordonné d'exister, mais nous ne connaissons pas l'existence et nous n'y avons aucune autorité. Venez donc ! Aidons-Le contre cette non-existence impossible afin que nous puissions connaître par expérience directe ce qu'est cette existence" » (*Fut*., II, p. 248; O.Y., XIV, p. 519-520). Sur l'impossibilité du "néant", voir R. Guénon, *Les États multiples de l'être*, *op. cit*., p. 31.

[21] Le passage de l'un à l'autre ne comporte aucune modification réelle: « Ce que tu étais dans ton état d'immutabilité, tu le manifestes dans ton existence, pour autant qu'on puisse affirmer ton existence ». « Il n'y a pas de forme existenciée qui ne soit identique à son prototype immuable ; l'être est sur elle comme un vêtement » (*Fut*., I, p. 302, cité par C. Chodkiewicz, *Les premières polémiques*, *op. cit*., p. 37-38).

Lui sont immuablement caractérisées d'un état de non-manifestation, n'ont jamais respiré le parfum de l'existence et demeurent en cet état malgré la multiplicité des formes manifestées. L'Essence est unique (*al-'ayn wâhida*) du tout dans le tout. La multiplicité n'existe que par rapport aux Noms divins lesquels, eux-mêmes, ne sont que des relations et des réalités non manifestées (*nisab wa umûr 'adamiyya*) »[22].

« Je suis le néant manifesté de Ta Lumière » affirme l'émir 'Abd al-Qâdir dans un colloque extatique avec Dieu[23]. L'essence de la créature n'abandonne pas son état de non-manifestation, mais sa relation avec le nom divin auquel elle sert de support fait émerger la seigneurie (*rubûbiyya*) qui était implicite dans la fonction de divinité (*ulûha* ou *ulûhiyya*) du fait que celle-ci comporte nécessairement quelque chose sur laquelle elle peut s'appliquer. La "*ulûhiyya*" s'explique au niveau de la Science divine, dans le degré de la "Nuée", lorsqu'il n'y pas encore de traces de manifestation.; « elle comporte la permanence d'un objet de la Fonction divine (*ma'lûh*) et sa détermination » – affirme Qashânî – alors que la "*rubûbiyya*" « comporte la nécessité qu'il y ait un objet de la seigneurie (*marbûb*) et son actualisation ». Elle désigne alors le degré qui comprend uniquement les Noms qui réclament les choses existenciées (*mawjûdât*)[24]. La relation de l'Essence avec les essences immuables est donc l'origine de tous les Noms divins, alors que sa relation avec l'ordre cosmique est l'origine des Noms de la seigneurie divine.

---

[22] *Fus*., I, 76. Le fait que les Noms divins soient des "réalités démunies d'existence" doit être compris dans le sens que « les réalités ne sont ni des entités ni des choses. Par rapport aux réalités des relations, les Noms sont des qualités privées d'existence » (*Fut*., II, p. 516). Sur les Noms divins, voir W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 33-58 et T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit*., chap. VII.

[23] L'émir 'Abd al-Qâdir al-Jazâ'irî, *Kitâb al-mawâqif*, Damas 1966, *mawqif* 30, (I, p. 75); trad. partielle en langue française, *Écrits spirituels*, Paris 1982. Il s'agit d'un écho d'un dialogue entre Dieu et Ibn 'Arabî qui se situe dans la vision contemplative de l'existence et de l'émergence des essences : « "Qui es-tu ?" lui demanda Dieu. Il répondit: "Je suis le néant manifesté (*al-'adam al-zâhir*)". "Comment le néant devient-il existence ? Et s'il n'existe pas, ton existence même n'est pas valable !" Il lui répondit: "C'est pour cette raison que j'ai dit être le néant manifesté, puisqu'on ne peut attribuer au non-manifesté une existence contingente" » (*Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya,* ms. Paris 6104, f. 13b.). Sur "l'oscurité des essences", Ibn 'Arabî affirme encore: « Les essences des possibles (autrement dit les essences immuables) ne sont pas lumineuses car elles sont non manifestées (*ma'dûma*). Elles possèdent certainement la permanence mais ne sont pas qualifiées par l'existence car celle-ci est lumière (*al-wujûd nûr*) » (*Fus*., I, p. 102; cf. T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit*., 83-86 et 151-153).

[24] *Istilâhât*, p. 147-148; *Glossary*, *op. cit*., p. 99 n. 449; voir aussi Tahanâwî, *Kashf istilâhât al-funûn*, Le Caire 1972, III, p. 3-4. Sur le rapport entre la *ulûhiyya*, exprimée par le Nom *Allâh*, et la *rubûbiyya*, exprimée par le nom *al-Rabb*, voir T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit*., chap. VIII.

Dans ses *Fusûs al-Hikam*, Ibn ‘Arabî rapporte ces propos de Sahl al-Tustârî: « La seigneurie a un secret et ce secret c’est toi, autrement dit ton être ; s’il venait à être révélé, la seigneurie serait alors abolie »[25]. Serviteur et Seigneur sont deux termes irréductibles[26], l’un ne saurait subsister sans l’autre ; le Seigneur donnant l’existence, le serviteur se rendant vassal pour la manifestation d’un des Noms divins qui s’irradie à partir de la Seigneurie. Cette interdépendance des deux termes est la réalité essentielle de l’expression « et J’ai créé le monde pour être connu », puisqu’à l’apparition de la Seigneurie apparaît aussi la réciprocité de “Dieu” et “cosmos”, de “Seigneur” et “serviteur”; l’un ne peut être connu qu’en relation à l’autre. « L’Essence étant au-delà de toutes ces relations – affirme Ibn ‘Arabî – Elle n’est pas divinité. Du moment que toutes ces relations puisent leur origine dans nos essences éternellement non manifestées, c’est nous qui faisons de Lui une Divinité, puisque nous sommes le moyen à travers lequel Il se connait comme Divin »[27]. Inversement, selon les propres termes du Prophète : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur »[28], nous ne pouvons connaître Dieu qu’en prenant pour référence ce qu’Il a créé[29].

---

[25] *Fus*., I, 90-91; Qashânî, (*Istilâhât*, p. 102; *Glossary*, *op. cit*., p. 61) , outre la définition qu’il donne du “secret de la seigneurie”, parle aussi du “secret de ce secret” (*sirr sirr al-rubûbiyya*). « Le premier – nous dit Qashânî – est le fait (pour la Seigneurie) de dépendre de celui qui Lui est sujet (*marbûb*), puisque la seigneurie est une relation qui exige nécessairement deux termes corrélatifs. Un de ces deux termes est constitué par ce qui est sujet à la Seigneurie, et il ne s’agit de rien d’autre que d’essences immuables dans l’état de non-manifestation. Or, ce qui dépend de ce qui n’est pas manifesté est lui-même non manifesté ». Quant au second, autrement dit le “secret du secret de la seigneurie”, « il consiste en la manifestation du Seigneur selon la forme des essences, lesquelles, du moment qu’elles se manifestent, subsistent grâce à Lui et existent au moyen de Son existence, alors que le Seigneur subsiste par Lui-même et Se manifeste au moyen de Ses déterminations (*ta‘ayyunât*) ... La Seigneurie ne dérive en fait que du Principe alors que les essences sont éternellement en un état de non-manifestation, si tant est que le “secret de la Seigneurie” possède un secret au moyen duquel il se manifeste et n’est pas aboli ». Les propos de Tustarî sur le “*sirr al-rubûbiyya*” sont rapportés par différents auteurs avec de légères variantes; ils sont cités dans leur forme la plus ancienne de manière anonyme dans le *Qût al-qulûb* d’Abû Tâlib al-Makkî, Le Caire 1961, II, p. 179. Les diverses variantes sont rapportées par G. Böwering dans *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin, 1980, p. 196-197, cf. aussi *ibid*., p. 39 note 152.

[26] « Il n’y a aucune possibilité que la condition de serviteur (‘*ubûdiyya*) et celle de Seigneur (*rubûbiyya*) puissent se rencontrer. De toutes les choses, ces deux conditions sont celles qui manifestent entre elles le plus grand contraste ... Chaque couple d’opposés dans le cosmos possède en soi quelque chose qui les unit, malgré leur opposition, excepté le couple serviteur/Seigneur » (*Fut*., III, p. 371; cf. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 324. Voir aussi S. Hakim, *Mu‘jam*, *op. cit*., p. 506-512).

[27] *Fus*., I, p. 81; cf. la trad. anglaise de R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, Londres 1980, p. 92.

[28] Célèbre tradition prophétique généralement acceptée par les Maitres du soufisme, bien que les docteurs de la tradition la considèrent comme apocryphe et la font plutôt remonter à Yahyâ b. Mu‘âdh al-Râzi (m.

Toute chose dans le cosmos est soumise à un aspect de la Seigneurie, toute réalité existencielle est un miroir de Ses Noms à travers lequel Il connaît Sa Divinité. « Il n'y a aucune propriété dans le cosmos qui ne soit sans support divin et sans attribut dominical »[30]. Le cosmos, dans sa totalité, n'est qu'un serviteur[31] unique de Son auto-manifestation à Lui-même, un adorateur de la Réalité divine grâce à laquelle il subsiste et reçoit sa nourriture divine tout comme Lui, en tant que Divinité, est nourri de l'adoration de Ses serviteurs, autrement dit de l'ensemble de Ses créatures[32].

L'ensemble de la création a donc pour finalité la connaissance du Principe divin et l'affirmation de Sa Seigneurie. C'est la raison pour laquelle l'expression « pour qu'ils M'adorent » (*li-ya'budû-Nî*)[33] du verset coranique « Je n'ai créé les jinn-s et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (*Cor*., 51: 56) a été interprétée par Ibn 'Abbâs dans le sens de « pour qu'ils Me connaissent » (*li-ya'rifûnî*)[34] où par "*'ibâda*" il faut comprendre "adoration essentielle" (*al-'ibâda al-dhâtiyya*), celle qui s'explique par l'acte même de l'existenciation[35]. Envisagé sous cet angle, tout ce qui se trouve dans l'existence "adore" donc Dieu, c'est-à-dire le tout lui offre son propre culte ou service (*'ibâda*) selon les modalités de sa pauvretè

871/258 H). Cf. la présentation de M. Chodkiewicz à l'*Epître sur l'Unicité absolue* de Awhad al-dîn Balyânî, Paris 1982, p. 27 sq.; pour l'interprétation qu'Ibn 'Arabî donne de ce hadîth, voir *Fut*., I, p. 112, 328, 331, 347, 353; II, p. 40, 298, 472, 508; III, p. 44, 73, 101, 289, 301, 356; IV, 245, etc.

[29] *Fus*., *ibid., Fut*., II, p. 255-256; O.Y., XIV, p. 570.

[30] *Fut*., IV, 231.

[31] Cf. note 1.

[32] Cf. *Fus*., I, p. 187: « Si la Divinité voulait de la subsistance pour Elle-même, alors l'existence entière serait nourriture pour Lui. Si la Divinité désirait pour nous de la subsistance, alors Il serait notre nourriture, selon Son désir ». Voir R.W.J. Austin, *op.cit*., p. 237; *Les Illuminations*, *op. cit*., p. 561 note 88.

[33] Troisième forme de la racine *'BD*, "adorer", "servir" dont dérive *'abd*, "serviteur". Cf. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 311.

[34] *Fut*., II, 214; O.Y., XIV, p. 274 (trad. dans *Les Illuminations*, *op. cit*., p. 245). Alûsî, qui met cette interprétation directement en relation avec le hadîth du "Trésor caché", la fait remonter à Mujâhid ; cf. *Rûh al-ma'ânî fi-tafsîr al-Qur'ân*, Beyrouth 1978, XXVII, p. 21.

[35] « Allâh a dit: "Pour qu'ils M'adorent" (*Cor*. 52:56), mais ils ne L'adorent pas tant qu'ils ne Le connaissent pas, et lorsqu'ils Le connaissent, ils L'adorent alors d'une adoration essentielle ; puis, lorsqu'il leur est ordonné d'adorer, ils L'adorent alors d'une adoration particulière, conjointement à la subsistance de l'adoration essentielle d'ordre commun » (*Fut*., II, p. 410; cf. aussi *ibid*., II, p. 256, 308-309, 328). Qûnawî, citant le même verset coranique, nous dit que la disposition divine à l'existenciation (*ijâd*), dont la manifestation n'est autre que l'existence même, est définie quelquefois comme étant adoration (*'ibâda*) et d'autres fois comme étant connaissance (*ma'rifa*) (voir *I'jâz al-bayân*, Le Caire 1969, p. 240)

ontologique essentielle et Le connaît selon la connaissance qui lui provient de son essence immuable : « Tout ce qui se trouve dans les cieux et sur terre chante les louanges de Dieu » (*Cor.*, 57:1).

2. La Forme de Dieu

Toutefois, de ce qui précède, on comprend que bien que le "tout" offre son culte et sa glorification au Principe et Le connaît, il ne le fait qu'en des termes et des limites que lui impose la manifestation d'un Nom spécifique, puisque – comme indiqué plus haut – il n'y a aucune chose dans l'existence qui, par le fait de posséder un rang défini dans l'ordre cosmique, ne soit soumise au statut du Nom qui est son Seigneur, c'est-à-dire la "Face particulière" (*al-wajh al-khâss*) de l'Essence orientée vers telle créature. Mais « Le "Principe divin" – affirme Ibn 'Arabî – voulut, en Ses Noms excellents dont la multitude est innombrable, voir leurs essences – si tu veux, tu peux dire "voir Son Essence même"[36] – dans un être qui renferme la réalité totale (*kawn jâmi'*)[37] car il est qualifié par l'existence (*wujûd*), afin de rendre manifeste par lui Son propre secret à Lui-même »[38]. Cet être omnicompréhensif est appelé "Homme" (*insân*) et "Vicaire" (*khalîfa*) de Dieu – ajoute Ibn 'Arabî – entendant ainsi l'Homme Parfait désigné par le nom d'Adam[39]. Dans ses *Futûhât*, Ibn 'Arabî précise que « le monde est le lieu de manifestation du Principe (*mazhar al-Haqq*) de manière complète ... Puis Allâh a extrait de ce monde un compendium synthétique (*mukhtasar majmû'*) qui contient en soi toutes ses significations de la manière la plus parfaite et lui a donné le nom

---

[36] Selon 'Abd al-Rahmân Jâmî (m. 898/1492), dans le premier cas, les Noms « sont différenciés les uns des autres selon le point de vue de l'Unicité (*martabat al-wâhidiyya*) », dans le second cas, seule l'Essence est prise en considération « sans aucune différenciation, selon le point de vue de l'Unité exclusive (*martabat al-ahadiyya*) » (Jâmî, *Sharh alFusûs*, p. 16, en marge du *Sharh jawâhir al-nusûs fi hall kalimât al- fusûs* de Nâbulusî, Le Caire non daté.

[37] C'est-à-dire un Être "unitaire" (*wahdânî*) dont le nom, la constitution et l'attribut sont à l'image de la Synthèse, et qui a pour caractéristiques et particuliarités celles de réfléchir la constitution universelle (*al-sha'n al-kullî*), qui est la "Première détermination" (*al-ta'ayyun al-awwal*) (Jâmî, *ibid.*).

[38] *Fus.*, I, p. 48-49, voir Ch.-A. Gilis, *Le Livre des Chatons*, *op. cit.*, p. 43.

[39] On trouve dans les *Futûhât* (II, p. 642) un paragraphe très ressemblant à celui du début du chapitre d'Adam dans les *Fusûs*. Toutefois, ici "Celui qui veut voir Soi-même" est le Soi (*al-Huwa*), lequel regarde les essences immuables mais n'en trouve aucune qui puisse servir de support à cette vision sauf l'essence de l'Homme Parfait (*'ayn al-insân al-kâmil*).

d'Adam, et Il a dit l'avoir créé à Son Image »[40]. Tout ce que contient le monde est à l'image du Principe (*'alâ surat al-Haqq*)[41] puisque le monde est lui-même un compendium du Principe (*mukhtasar al-Haqq*)[42] et l'homme, à son tour, est un conpendium du monde appelé pour cette raison aussi "le petit monde" (*al-'âlam al-saghîr*), mais dès lors que cette expression s'applique à l'homme en tant qu'être vivant ou animé (*insân hayâwanî*)[43], il est bien entendu qu'il s'agit seulement d'un "représentant de l'Homme Parfait" (*khalîfat al-insân al-kâmil*) puisque seul ce dernier « est en étroite relation avec toutes les réalités du monde (*haqâ'iq al-'âlam*) et celles du Principe (*haqâ'iq al-Haqq*), raison pour laquelle le vicariat lui a été attribué en propre »[44].

L'homme n'a pas été créé par jeu, « mais pour qu'il soit l'unique être créé à Son image. Chaque chose de l'univers ignore le tout et ne connaît de lui qu'une partie sauf l'Homme Parfait, car Allâh lui a enseigné tous les Noms et lui a donné la "synthèse des paroles", Il a fait sa forme parfaite et a assemblé en lui la "forme du Principe et celle du monde"; c'est ainsi qu'il devint un Isthme (*barzakh*) entre le Principe et la manifestation, un miroir prédisposé grâce auquel le Principe voit Sa

---

[40] *Fut*., III, p. 11. Le hadîth : « Dieu a créé Adam selon Sa (sa) forme (ou à son image) » (Bukhârî, *Isti'dhân*, I; Muslim, *Birr*, 115, *Janna,* 28; Ibn Hanbal, II, p. 244, 251, 315 etc.; voir aussi W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 399 note 4 et M. Chodkiewicz, *Le Sceau*, *op. cit*., p. 91 note 1; la version complète est rapportée par D. Gril dans Ibn 'Arabî, *Les Illuminations*, *op. cit*., p. 618, note 176). Ibn 'Arabî cite souvent ce hadîth et en fait un argument décisif pour la *khilâfa* de l'Homme (voir par exemple *Fut*., I, p. 263; O.Y., IV, p. 179); sur la prééminence de l'Homme sur l'ensemble des êtres créés car créé à l'image divine, cf. la réponse d'Ibn 'Arabî au questionnaire de Tirmidhî, Question 45, *ibid.*, II, p. 71-72; O.Y., XII, p. 283-287). Sur la distinction entre l'image divine exprimée par la manifestation universelle et l'Homme Parfait cf. *Fut*., IV, p. 231.

[41] *Fut*., IV, p.8.

[42] *Fut*., III, p. 315.

[43] *Ibid.*

[44] *Fut.*, III, p. 437; cf. *ibid*., II, p. 391; IV, p. 21; *'Uqla al-mustawfiz*, éd. Nyberg, Leyde 1919, p. 43. Sur la participation de l'Homme aux réalités du Principe et de la manifestation, voir en particulier *Fut*., chap. 361 (III, p. 294 sq.). La nature synthétique de l'Homme Parfait vient du fait d'avoir été créé des Deux Mains divines (cf. *ibid.*, I, p. 263; II, p. 4, 26, 67, 468, 641; III, p. 294-295); Le thème a été abondamment développé par Ibn 'Arabî dans un traité intitulé *Nuskhat al-Haqq*, "la Copie de Dieu" (dans la *'Uqla*, p. 42-45, Ibn 'Arabî définit l'Homme Parfait comme étant la Copie parfaite totalisante (*al-nuskha al-kâmila al-jâmi'a*). Voir aussi Ibn 'Arabî, *al-Tajalliyât al-Ilâhiyya,* éd. O. Yahya, Téhéran 1988, p. 231 note 368; S. Murata, *The Tao of Islam. A sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, New York 1992, chap. 3; S. Hakim, *Mu'jam*, *op. cit*., p. 1057-1059; et aussi *ibid.*, *al-insân al-kâmil* (p. 158-168); *khilâfa* (p. 412-422); *mukhtasar* (p. 395-397); *sûra* (p. 702-708); sur la notion de *khilâfa* selon la perspective akbarienne, voir en outre l'étude importante de Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards du Califat*, Paris 1993.

propre Forme dans le miroir de l'Homme ... ce que cette vision signifie, ici, est le fait que son être soit désigné avec tous les Noms divins »[45].

L'Homme Parfait est donc une Copie totalisante de tout ce qui se trouve dans le monde et de tous les noms de la Présence divine (*asmâ' al-hadra al-ilâhiyya*)[46], c'est pour cette raison qu'il est l'ultime créature apparue dans l'existence[47] du moment que le compendium ne peut que résumer ce qui précedemment a été détaillé[48]. L'Homme Parfait est donc l'unique être qui joue le rôle de "lieu de manifestation du Nom Totalisant" (*mazhar al-ism al-jâmi'*) Allâh[49], et il apparaît aussi pour cette même raison comme étant "le serviteur parfait totalisant" (*al-'abd*

---

[45] *Fut*., III, p. 398. La fonction de Vicaire (*khalîfa*) de Dieu confiée à l'homme et sa complète connaissance de toute chose se fonde sur le verset suivant du Coran : « Et lorsque Dieu dit aux anges : "Je vais instituer un vicaire sur la terre", ils dirent: "Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le désordre et y versera le sang alors que par la louange nous célébrons Ta gloire et magnifions Ta sainteté?" Il dit: "Je sais ce que vous ne savez pas". Il apprit à Adam tous les noms puis les présenta aux anges et leur dit: "Faites-moi connaître leurs noms si vous êtes véridiques !" Ils dirent : "Gloire à Toi, nous ne savons que ce que Tu nous a enseigné, en vérité c'est Toi, le Tout-Savant, le Tout-Sage !" » (2: 30-31). Sur la "connaissance de tous les noms", cf. *Fut*., I, p. 216; II, p. 68, 71, 88, 487, 489; III, p. 74). Quand à la "Synthèse des paroles" (*jawâmi' al-kalim*), il se réfère à la connaissance qui a été donnée au Prophète Muhammad selon un fameux hadîth (Bukhârî, *Jihâd*, 122, *Ta'bîr*, 22, *I'tisâm*, 1, Muslim, *Masâjid*, 5, 8; Nasâ'î, *Jihâd*, 1, *Tatbîq*, 100; Tirmidhî, *Siyar*, 5) souvent cité par Ibn 'Arabî, et à cet autre: « J'ai pris connaissance de la science des premiers et des derniers » (sur ce hadîth voir W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 395, note 17). Selon Ibn 'Arabî, la science d'Adam est incluse en celle de Muhammad par le fait que la "Synthèse des paroles" comprend tous les noms (*Fut*., II, p. 88; O.Y. XII, p. 404-406; voir aussi II, p, 72; III, p. 142) et que la "science des premiers" comprend celle d'Adam (*Fut.,* II, p. 171; O.Y. XIII, p. 507).

[46] Cf. *'Uqla*, p.45.

[47] Cf. *Fut*., II, p. 603; IV, p. 299. Tout comme les autres traditions abrahamiques, l'Islam considère aussi l'homme, dans l'ordre ontologique, comme étant l'ultime être existencié de toute la manifestation. Dans la *Tuhfat al-mursala,* Muhammad Burhânpurî, en raison de la nature synthétique de l'être humain, en fait un degré en soi, celui de "totalisant" ultime des sept degrés en lequel est organisé l'Être universel entier, à partir du Principe inconditionné, auquel font suite cinq degrés de détermination successive (*ta'ayyunât*) communément appelés "les cinq Présences divines" (*al-hadrât al-khamst al-ilâhiyya*). Cf. M. Chodkiewicz, « L'Offrande au Prophète », *op. cit*., p. 35. Sur les "cinq Présences divines", voir l'article cité plus haut de W.C. Chittick: « The Five Divine Presences ».

[48] *Fut*., III, p. 315.

[49] « La sagesse de la Fonction divine – affirme Dâwud Qaysarî (m. 751/1350) – ayant été attribuée à Adam (c'est-à-dire l'Homme), par le fait qu'ayant été créé pour la *khilâfa* et que son degré comprend tous les degrés du cosmos, il devient ainsi le miroir qui réfléchit le degré de la Fonction divine et il joue alors le rôle de réceptacle pour la manifestation de tous les Noms divins. Aucune autre chose ne possède une semblable receptivité. Adam est en fait le lieu de la manifestation du Nom Allâh » (*Khusûs al-kalim fi ma'ânî fusûs al-hikam*, Bombay 1300 H., p. 13; cf. W.C. Chittick, « The Chapter Headings of the *Fusûs* », *Journal of the Muhyddin Ibn 'Arabî Society*, 2, 1984, p. 49).

al-jâmi' al-kâmil), ou encore le "serviteur universel" (*al-'abd al-kullî*) du moment que tous les autres serviteurs ne sont que les serviteurs d'un Nom divin donné à l'exclusion des autres Noms, alors que l'Homme Parfait est le "serviteur de tous les Noms" et "le serviteur d'Allâh" (*'abd Allâh*)[50] par excellence.

« La pure servitude (*al-'ubûdiyya al-mahda*), qui ne présente aucune forme de seigneurie (*rubûbiyya*), ne s'applique proprement qu'à l'Homme Parfait, alors que la Seigneurie, qui ne présente aucune forme de servitude sous quelque forme que ce soit, ne s'applique correctement qu'à Allâh. L'homme est à l'image du Principe divin selon le rapport de la transcendance et de l'être pur de toute contamination dans sa réalité essentielle ; il est donc le lieu absolu de la Fonction divine (*al-ma'lûh al-mutlaq*), alors que le Principe divin est la Divinité absolue, et j'entends par là l'Homme Parfait »[51].

Cette participation aux deux termes extrêmes de la nécessité (*wujûb*) et de la possibilité (*imkân*), qui échoit du fait d'avoir été créé des "Deux Mains" divines, fait de l'Homme l'Isthme totalisant (*al-barzakh al-jâmi'*)[52], l'intermédiaire suprême de tous les états de l'être (*al-barzakh al-a'la* ou *barzakh al-barâzikh*)[53], mais l'homme ordinaire, ultime être de l'ordre ontologique à avoir été créé du *fiat* existenciateur (*al-amr al-wujûdî*), ne possède que potentiellement les degrés précédents dont l'Homme Parfait est la synthèse. « L'"Homme Universel" –

---

[50] Et donc le "Serviteur parfait" (*al-'abd al-kâmil*). Cf. *Fut*., II, p. 571; III, p. 409; voir W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 30, 371.

[51] *Fut*., II, p. 603. « L'Homme Parfait est encore plus parfait que le monde pris dans sa totalité, puisqu'il est la Copie du monde, lettre par lettre, auquel il faut ajouter le fait qu'il n'admet aucune diminution ... "La diminution" n'a lieu qu'en relation à une élevation précédente, mais le serviteur universel (*al-'abd al-kullî*) n'a aucune élevation dans sa servitude puisqu'il est dépouillé des attributs » (*Fut*., II, p. 615-616).

[52] Cf. *Fut*., II, p. 391; *'Uqla,* p. 42; *Inshâ' al-dawâ'ir*, éd. Nyberg, Leyde, 1919, p. 22 (voir en outre la traduction anglaise de P. Fenton et M. Gloton: « The Book of the Description of the Encompassing Circles », in: *Muhyddin Ibn 'Arabî, a Commemorative Volume*, Londres 1993, p. 28-29.

[53] Selon Qûnawî, « la perfection de la présence de la *ulûhiyya* exprimée par le Nom Allâh comporte les caractéristiques de tous les Noms ... Entre la présence de la *ulûhiyya* et les Noms de l'Essence il n'y a aucun intermédiaire, contrairement à ce qui advient entre les autres Noms par rapport à elle. Il en est de même pour l'Homme lequel, sous le rapport de sa réalité essentielle et de son rang, n'a aucun intermédiaire entre lui et le Principe divin, car sa réalité essentielle est une expression de sa "fonction d'Intermédiaire totalisant" (*al-barzakhiyya al-jâmi'a*) entre les statuts de la nécessité et ceux des possibilités ... . De ce point de vue, la principialité et l'antériorité sur toutes les choses existantes reviennent à l'Homme. Quant au secret de sa manifestation finale, il consiste en revanche dans le fait que tous les principes et les formes créées culminent et se réunissent en lui en mode extérieur et intérieur ainsi qu'ils emanaient de lui à l'origine» (*Fukûk*, en marge du *Sharh manâzil al-sâ'irîn*, de Qâshânî, Téhéran 1315 H., p. 188; ms. Zâhiriyya, 5563, f. 3a; cf. W.C. Chittick, « The Chapter Headings of the *Fusûs* », *op. cit*., p. 49-50).

comme l'a écrit Guénon[54] – n'existe que virtuellement et d'une certaine manière que négativement, comme un archétype idéal, jusqu'à ce que la réalisation effective de l'être total ne lui confère une existence actuelle et positive »[55]. La réalité essentielle et principielle de l'Homme correspond à l'état décrit par la Parole divine: « Nous avons créé l'homme dans la meilleure des formes » (*Cor.*, 95: 4); il s'est donc retrouvé dans l'ultime degré de l'existence, correspondant à la Parole divine: « Puis Nous l'avons renvoyé au plus bas des êtres bas » (*Cor.*, 95: 5)[56], où il ne possède que virtuellement la possibilité de réaliser la plénitude de son rang originel et la dignité califale qui lui revient par la "Forme divine", selon la condition posée par la suite des versets cités : « excepté ceux qui croient et accomplissent de belles œuvres, lesquels auront une récompense ininterrompue » (*Cor.*, 95: 6).

Il convient de répéter que, bien qu'ayant été créé selon la Forme divine, l'être humain ne doit en aucune manière s'arroger la propriété de ce qui ne lui appartient pas ; son statut originel consiste à être un serviteur : « Tout ce qui se trouve dans les cieux et sur terre vient auprès du Tout-Miséricordieux en serviteur » (*Cor.*, 19: 93) et le serviteur – comme l'affirme Ibn 'Arabî – n'a été créé à l'origine que pour appartenir à Allâh et être éternellement un serviteur et non pas un seigneur. Si toutefois Allâh le revêt de la Robe d'honneur de la seigneurie (*khil'atu-s-siyâda*) lui ordonnant d'apparaître en elle, il y apparaîtra en restant en soi un serviteur, mais seigneur par rapport à qui le voit car celle-là est la parure de son Seigneur et Sa Robe dont Il l'a [seulement] revêtu »[57].

La Robe d'honneur de la Forme divine – autrement dit, celle de la fonction califale (*khilâfa*) – constitue donc pour l'homme un motif d'épreuve, puisque cette investiture lui donne droit, mais en même temps l'oblige, à être le destinataire éternellement désigné du "Dépot de confiance" (*amâna*)[58] constitué, auprès du

---

[54] Sur l'emploi de l'expression l' "Homme Universel" pour traduire *al-insân al-kâmil* (litt. l'Homme Parfait), voir M. Chodkiewicz. L' "*Offrande au Prophète*", *op. cit.*, p. 35 note 29.

[55] R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1970, chap. II; cf. M. Chodkiewicz, *ibid.*; S. Hakîm, *Mu'jam*, *op. cit.*, p. 167 note 36.

[56] Nous suivons ici la traduction de D. Gril, *La science des lettres*, in : *Les Illuminations de la Mecque*, *op. cit.*, p. 461, 625 note 252.

[57] *Fut.*, III, p. 136.

[58] Selon ce qui est rappelé dans le Coran : « Nous avons présenté le Dépôt de Confiance aux cieux, à la terre et aux montagnes mais ils ont refusé de s'en charger et ont été saisi de crainte. L'homme s'en est chargé alors, mais il est, en vérité, parfaitement injuste et ignorant » (*Cor.*, 33: 72). Ibn 'Arabî commente ce verset

serviteur, des attributs du principe par lesquels il est appelé à être caractérisé[59]. L'*amâna* est en effet complémentaire de la *Khilâfa* : « Allâh créa Adam selon Sa Forme – précise Ibn 'Arabî – Il l'honora alors de Ses plus Beaux Noms. Grâce à la puissance de la Forme [divine], il fut en mesure de porter le Dépôt qui lui était proposé. La réalité de la Forme l'empêchait de repousser le Dépôt comme l'avaient fait en revanche les cieux et la terre » [60]; mais le "Dépôt" doit être restitué[61] et seul celui qui n'en aura point abusé obtiendra la prospérité. C'est pour cette raison que « la "Station spirituelle la plus élevée" auprès d'Allâh est celle qui consiste en Son maintien du serviteur dans une vision constante de son état de servitude et cela, qu'Il lui ait conféré ou non l'investiture par les "robes de la seigneurie" »[62]. Ainsi, après avoir établi la réalité de l'Homme Parfait, insufflant de Son Esprit[63] en l'Adam primordial et, sachant qu'une fois l'homme uni à la forme corporelle, il aura oublié sa dépendance originelle[64], Dieu établit un pacte

---

dans *Fut.*, II, p. 630-631; voir en outre *Jawâhir al-ma'ânî*, *op. cit.*, I, p. 206-207. Sur "l'épreuve du Califat" voir Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap. XXXI et le chap. XX sur le "Dépôt de Confiance".

[59] Cf. *Fut.*, II, p. 631.

[60] *Fut.*, II, p. 170; O. Y., XIII, p. 501.

[61] Cf. *Cor.*, 4: 58. L'*amâna* fait de l'homme un seigneur vis-à-vis de la manifestation, celui qui détient un royaume (*mulk* ; cf. *Fut.*, II, p. 603) mais il ne le possède qu'en vertu de la présence, en lui, de l'Esprit suprême (*al-rûh al-a'zam*) puisque c'est cette présence qui fait que l'homme peut être à juste titre un *khalîfa* (cf., *Sharh al-Tâ'yyt al-kûbra*, attribué à Qâshânî, en marge au commentaire de Nâbulusî, Le Caire non daté, p. 24). C'est l'Esprit suprême qui reconnaît en premier la fonction dominicale après que le Principe Se révéle à lui par le *tajallî al-aqdas*, et après cette reconnaissance le Principe lui confie le royaume de la manifestation. « L'Esprit Lui dit : "Seigneur, je T'ai entendu, Tu as dit que je possède un royaume" » (*Fut.*, I, p. 113; O.Y., II, p. 195; cf. avec la fonction *d'al-mutâ'* dans le *Mishkât al-anwâr* de Ghazâlî ; trad. française de R. Deladrière, *Le Tabernacle des lumières*, Paris 1981, p. 30-31, 93-94, 111 note 118). L'homme ne le possède qu'à titre de "substitut", par *niyâba,* non par une possession royale, et le prêt doit être restitué (Ahmad Sirhindî (m. 1034/1624) revient souvent sur ce thème, voir *Maktûbât-i-Imâm-i-rabbânî*, Karachi, 1392H., II, 62, p. 409; 75, p. 437; 97, p. 499; 109, p. 530). Le terme *dîn* désigne aussi un tribut à payer (*jizya*) (voir Qurtubî, *Al-Jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, Le Caire 1966, I, p. 144). L'homme ne demeure qu'un pur serviteur malgré sa participation à la seigneurie, et le règne n'appartient en définitive qu'à Allâh et c'est à Lui qu'il retourne. Au Jour de la Résurrection, il sera dit: « À qui appartient aujourd'hui le règne ? À Allâh, l'Unique, le Dominateur ! » (*Cor.*, 40: 16). En dernier lieu, ceci ne constitue qu'une particularisation du fait que l'Être tout entier n'appartient qu'à Allâh. « Il n'y a rien dans l'existence excepté Dieu » (cf. *Fut.*, I, p. 279; II, p. 54, 148, 160, 516; III, p. 68, 80, 373).

[62] *Fut.*, III, p. 32.

[63] Voir *Cor.*, 15: 29; 32: 9; cf. *Fus.*, I, p. 49.

[64] Ibn 'Arabî fait souvent dériver le terme "*insân*" (l'homme) de la racine *NSY*, "oublier". C'est la nature théomorphique même de l'homme, liée à sa condition corporelle, qui lui fait oublier sa servitude ontologique, en raison de l'ivresse de se considérer comme un seigneur outre le Seigneur (cf. *Fut.*, II, p. 244; O. Y. XIV, p.

avec les germes de l'espèce humaine, les faisant témoigner en esprit le droit à Sa Seigneurie : « Et lorsque Dieu puisa des lombes des fils d'Adam leurs descendances, Il les fit témoigner contre eux-mêmes : "Ne suis-Je pas votre Seigneur?" ils répondirent : "Oui, nous le témoignons!" » (*Cor.*, 7: 172)[65] Ce "Pacte intemporel" se situe dans la condition primordiale (*fitra*) de l'humanité, lorsqu'il n'y avait alors aucune trace de cette condition corporelle que l'homme devait inéluctablement revêtir. Dans cet état, enveloppé des Attributs de la Seigneurie, l'homme est présent au Principe et absent à soi ; il savoure l'extinction en laquelle il a été créé dans l'éternité sans commencement[66] , sans sortir de l'état de pure servitude[67] qui est sa condition originelle, puisqu'il a été créé pour être un serviteur. Dieu dit : « Je n'ai créé les jinn-s et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (*Cor.*, 51: 56), et « la nature propre du culte est la condition d'humilité (*dhilla*) – précise Ibn 'Arabî – même si au départ ils ne furent pas créés humbles, ils étaient toutefois destinés à l'humilité »[68].

491-493; Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap XXXI). D'autre part, ce n'est que "sur terre", autrement dit que dans la condition corporelle, que la *khilâfa* peut être réalisée (cf. *Cor.*, 2: 30; voir *supra* note 41). Ibn 'Arabî, commentant un verset coranique où il est question de la terre (*Cor.*, 14: 8), précise: « S'Il a dit "sur la terre", c'est en raison de l'humilité parfaite de celle-ci, qui préserve la Station initiatique de la servitude ... voilà pourquoi Allâh a fait de la terre le support et la demeure du Califat » (*Fut.*, III, p. 410; cit. dans Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap XVII, sur "l'humilité de la terre").

[65] Voir l'interprétation dans *Fut.*, II, p. 247; III, p. 465; IV, p. 349, etc.; *Fut.*, IV, p. 57-58, Ibn 'Arabî précise que le Pacte avec les fils d'Adam concernant la seigneurie (*rubûbiyya*) est le "Second Pacte" (*al-mithâq al-thânî*), précédé du "Premier Pacte" conclu avec les Prophètes, concernant le *tawhîd* et leur assistance au Prophète Muhammad à sa venue (cf. *Cor.*, 3: 81; 33: 7; Qâshânî, *Ta'wîlât*, publié sous le titre de *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* et attribué à Ibn 'Arabî, Beyrouth non daté, I, p. 197). Le soufisme a developpé, dès le début, son exégèse spirituelle autour du thème du *mithâq*, en particulier Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî (voir *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*, Le Caire 1329 H, p. 40-41; cf. G. Böwering, *The Mistical Vision*, *op. cit.*, p. 153-157; voir en outre : Abû al-Qâsim Junayd, *Kitâb al-mithâq*, éd par Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writing of Al-Junayd*, Londres, 1976, p. 40-43 en arabe; trad. française de R. Deladrière: Junayd, *Enseignement spirituel*, Paris 1983, p. 155-160; Abû Tâlib al-Makkî, *'Ilm al-qulûb*, Le Caire 1964, p. 91-96, Abû al-Hasan Daylamî, *Kit. Atf al-alif al-ma'lûf 'alâ al-lâm al-ma'tûf*, Le Caire 1962, p. 33-34; Ruzbahân Baqlî, *'Arâ'is al-bayân fi-haqâ'iq al-Qur'ân*, Cawnpore 1884, I, p. 290-293.

[66] Junayd, *Mithâq*, p. 41; trad. française, *Enseignement spirituel*, *op. cit.*, p. 156-157.

[67] Cf. *Fut.*, I, p. 381; O.Y., V, p. 474. En principe, Ibn 'Arabî fait la distinction entre la "servitude" proprement dite (*'ubûda*) et la "condition de serviteur" (*'ubûdiyya*). « La *'ubûda* est l'attribution du serviteur à Allâh et non à soi, en revanche lorsqu'il s'attribue la servitude à lui-même, celle-ci est alors la *'ubûdiyya* et non la *'ubûda* » (*Fut.*, II, p. 128; O.Y., XIII, p. 163; cf. *Les Illuminations*, *op. cit.*, p. 555 note 16, et *infra* note 152).

[68] *Fut.*, I, p. 268; O.Y., IV, p. 202.

Comme la *khilâfa* ne pouvait s'accomplir que "sur terre", c'est encore "sur la terre" que se réalise aussi la servitude parfaite (*al-'ubûdiyya al-mahda*), laquelle, à son tour, se réalise à travers la *'ibâda*[69]. « La *'ibâda* est le nom véritable du serviteur (*'abd*), elle en constitue la personnalité, la demeure, l'état, le soi, la réalité essentielle et la face (propre) »[70] affirme Ibn 'Arabî. Pour lui, « lorsque le serviteur sait ce que le Seigneur lui commande et lui interdit, il remplit alors le rôle qui lui revient et s'acquitte du droit de son Seigneur et de celui de sa servitude puisqu'il "s'est connu", et "qui se connaît soi-même connaît son Seigneur". Et celui qui connaît son Seigneur Lui voue le culte qui Lui est dû, conformément à Son Commandement ... Or l'homme, portant en soi l'ensemble des réalités de l'univers, dès lors qu'il se connaît par rapport à cette réalité, il lui incombe alors d'accomplir pour soi seul – en tant qu'homme – le culte de l'univers entier. S'il n'agit pas de la sorte, il ne s'est alors pas connu par rapport à ses réalités, car ce culte est essentiel »[71].

3. Le culte universel

Ce culte auquel fait allusion Ibn 'Arabî n'est autre que le rite de la *salât*, terme que l'on traduit généralement par prière, à laquelle on ajoute souvent les adjectifs "rituelle" ou "canonique". Il serait en fait plus correct de parler de "service

---

[69] « Dieu nous demande de Lui offrir un culte sincère (cf. *Cor*., 98: 5) du moment que nous sommes des serviteurs par le culte et que nous sommes des serviteurs uniquement grâce à l'Ipséité divine », puisqu'Elle est la réalité intérieure (*bâtin*) de l'homme (*Fut*., IV, p. 141). La *'ubûdiyya* est définie – comme nous l'avons déjà dit – par le terme de *'ibâda dhâtiyya,* le "culte essentiel" ou "principiel" (*asliyya*) demandé par « les essences des choses possibles dans la mesure où elles sont des possibles », alors que « tous les actes pour lesquels le serviteur a besoin d'une information divine, qui revient de droit à son Seigneur, et revient à sa condition de serviteur» seront considérées alors comme des actes cultuels subsidiaires (*'ibâdât far'iyya*) (cf. *Fut*., II, p. 308; W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 311-312). Ces actes cultuels sont aussi désignés par l'expression *'ibâdat amriyya*, culte enjoint ou ordonné, qui se manifeste par la promulgation des Lois traditionnelles par les Messagers divins (sur la *'ibâda* et la distinction qui est faite entre la *'ibâda dhâtiyya* et la *'ibâdat amriyya*, voir S. Hakîm, *Mu'jam*, *op. cit*., p. 774-777).

[70] *Fut*., II, p. 153; O.Y., XIII, p. 379.

[71] *Fut*., II, p. 308-309.

divin"[72], ou mieux encore de "sacrifice divin" si cette ultime expression ne nécessitait pas une ample exposition qui en justifie l'emploi dans le domaine de la tradition islamique[73]; quoi qu'il en soit, il s'agit bien d'un rite ayant une dimension universelle, comme le démontre entre autre sa relation avec la doctrine du califat. Jandî (m. 700/1300), disciple de Qûnâwî, dans son commentaire des *Fusûs*, écrit que la *salât* « est l'union du principe divin avec Son Serviteur parfait au moyen de la théophanie, la descente et l'abaissement... et dans sa *salât* le serviteur parfait parvient à Lui, et Il en fait Son *khalîfa* dans la création, celui qui suit le Principe et est nommé Son Vicaire dans la manifestation, grâce à la Forme divine et à sa condition de "lieu épiphanique" parfait de l'Essence, des Attributs et des Noms ... En effet la *salât* du serviteur pour Allâh, elle est le fait de le faire parvenir à la réalité de son origine en tant qu'Homme Parfait, qui est une totalité universelle, et une fixation dans la Présence à partir de laquelle il s'est manifesté et qui en porte l'image (archétypale) »[74].

Il convient en outre de souligner la nature spécifiquement muhammadienne de ce rite puisque, à l'exception du Prophète[75], nul être n'a réalisé aussi complètement et universellement la perfection de la servitude; la forme même de la *salât* est étroitement liée au nom Ahmad qui est le nom céleste du Prophète[76], et

---

[72] Ou l' "Office divin", comme le propose Hamidullah dans sa traduction du Coran. Par la *salât*, selon un hadîth, s'actualise « le Service divin (*khidmat Allâh*) sur terre » (*Kanz al-'ummâl*, VII, p. 288); elle est considérée comme le pilier de la religion (*'imâd al-dîn*) (*ibid.*, VII; p. 284) ou, selon une variante, "le pilier de la foi" (*ibid.*, I, p. 278).

[73] Ajoutons brièvement que, selon un autre hadîth, « la *salât* est l'Offrande sacrificelle, ou plus simplement le sacrifice (*qurbân*) de tout vertueux qui craint Dieu » (*Kanz al-'ummâl*, VII, p. 288; voir aussi, Ibn Hanbal, III, p. 321, 399).

[74] Mu'ayyid al-Dîn Jandî, *Sharh Fusûs al-hikam*, Mashhad 1982, p. 93; voir aussi Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap. XVI.

[75] Cf. Ch.-A. Gilis, *ibid.*, chap. XXXII–XXXIII. L'intime connexion qui unit la *salât* à la Réalité muhammadienne acquiert une importance particulière par le fait qu'Ibn 'Arabî achève ses *Fusûs* en parlant justement de la *salât*. Rappelons que le Shaykh al-Akbar affirme avoir reçu cet ouvrage au cours d'une vision. Le chapitre final, dédié au "Sceau des Prophètes", commente un hadîth dans lequel le Prophète a dit entre autres : « La fraîcheur des yeux (*qurrat al-'ayn*) m'a été donnée dans la *salât* ». Sur l'importance des *Fusûs* et leur place dans l'immense œuvre d'Ibn 'Arabî, voir C. Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris 1989, p. 324 ss.

[76] Parmi les noms du Prophète, Ahmad, Mahmûd et Muhammad - dérivés tous de la racine *HMD*, qui signifie "louer" - sont considérés respectivement comme ses noms céleste, paradisiaque et terrestre (Cf. M. Vâlsan, « La Prière pour le Pôle », *ET.* 449 (1975), p. 97 note 3; Ch.-A. Gilis, « Remarques complémentaires sur Om et le symbolisme polaire », *ibid.*, p. 101-103; Ch.-A. Gilis, *René Guénon et l'avènement du troisième sceau*, Paris 1991, p. 55.

l'établissement à cinq du nombre des prières eut lieu au cours de son "ascension à travers les cieux" (*mi'râj*)[77], ascension qui constitue mystérieusement le secret même de la *salât*, définie dans la tradition comme étant le "*mi'râj* du croyant" [78]. Pour qu'un rite ait une portée universelle, il doit de quelque façon symboliser le processus de la manifestation cosmique car « celle-ci n'est autre, en définitive, que la correspondance qui relie entre eux tous les degrés de l'Existence universelle »[79]. Ce processus est représenté dans la plupart des cas par une "irradiation lumineuse existencielle" (*tajallî ijâdî*) qui détermine le passage des ténèbres de la possibilité indifférenciée à la lumière du cosmos différencié[80]. La lumière divine constitue le support même de l'existence ou, plus précisément, l'existence même, le "lieu" où la manifestation des essences immuables trouve son actualisation. Le Prophète a défini la *salât* comme étant une "lumière"[81] et du moment que toute *'ibâda* est étroitement liée à un Nom ou à une Réalité divine qui procède de ce même Nom et confère au croyant des dons spirituels qui dérivent uniquement de ce Nom, il en est de même pour la *salât* au cours de laquelle Allâh se manifeste au croyant à travers Son Nom "la Lumière" (*al-Nûr*)[82].

---

[77] À la suite du passage cité dans la note 74, Jandî a rapproché de manière symbolique les cinq *salât* aux cinq présences auxquelles l'Homme Parfait s'unit, et qui sont en correspondance avec les cinq Présences divines, à savoir : 1) sa réalité essentielle; 2) son esprit; 3) son corps ou sa forme extérieure; 4) la réalité supérieure du cœur; 5) l'intellect individuel. Quant à l'Homme Parfait, une autre présence lui appartient, il s'agit d'une sixième réalité cachée qui correspond à la *salât al-witr*, qui n'était obligatoire que pour le Prophète (*Sharh al-Fusûs*, p. 94). Cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage, Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*, Paris 1992, p. 146 (dans le chapitre dédié à la *salât* dans la doctrine d'Ibn 'Arabî). Voir en outre Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit*., p. 39-41) lequel, en relation avec l'institution de la *salât* durant le *mi'râj* du Prophète, mentionne l'épisode de la "*salât* d'Allâh" qui eut lieu en cette occasion (cette *salât* divine est considérée par Sirhindî comme étant la réalité essentielle de la *salât*; cf. *Maktûbât*, cit., III, p. 447-448).

[78] Ce hadîth est absent des recueils canoniques mais il est souvent cité par les autorités du soufisme, par ex. *Maktûbât*, *op. cit*., I, p. 445 et 453 (cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit*., p. 141; W.C. Chittick, « The Bodily Positions of the Ritual Prayer », *Sufi, The Magazine of Khaniqahi Nimatullahi* 12 (1991-92), p. 17).

[79] R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris 1985, p. 119.

[80] Cf. R. Guénon, *ibid*., chap. XLVI, et *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris 1970, p. 42-44.

[81] Cf. le hadîth : « La *salât* est la lumière du croyant » (*Kanz al-'ummâl*, VII, p. 288). Cette lumière comporte une pluralité d'aspects, comme celui particulier mentionné dans la note suivante, ou celui essentiel dont il sera question dans la note 165; il convient de noter en outre que la racine même du terme *salât*, qui évoque l'idée de bruler par le feu ou d'exposer aux flammes, comporte indirectement un aspect de lumière qui est lié au feu.

[82] *Fut*., I, p. 256; O.Y., IV, p. 135. Ibn 'Arabî souligne le rapport entre la *salât* et ce Nom divin rappelant que « l'orant converse secrètement avec son Seigneur (référence à un hadîth rapporté par Bukhârî, *Mawâqît*, 8;

Le rite de la *salât* est constitué d'une série de mouvements et de positions rituels au cours desquels sont récitées des sourates du Coran (ou une partie de celles-ci) et d'autres invocations prescrites dans la Tradition prophétique. Dans ses *Fusûs*, Ibn 'Arabî ne prend en considération que les trois mouvements principaux de la prière accomplis durant le rite : la position verticale (*qiyâm*), l'inclination (*rukû'*) et la prosternation (*sujûd*). Il met ces trois mouvements en relation avec les trois tendances cosmiques fondamentales de la manifestation : « l'existence procède d'un mouvement intelligible, celui-là même qui produit le monde et le fait passer de l'état de non- manifestation à celui de manifestation. La *salât* synthétise l'ensemble des mouvements qui sont (essentiellement) au nombre de trois : un mouvement vertical ascendant (*haraka mustaqîma*) correspondant à la position droite ou debout de l'adorateur; un mouvement horizontal (*haraka ufûqiyya*) analogue à la position inclinée et un mouvement descendant (*haraka mankûsa*) correspondant à la prosternation rituelle. Le mouvement ascendant correspond entre autres au comportement par excellence de l'homme alors que la tendance de l'animal est horizontale et que celle des plantes est descendante[83]. Quand aux minéraux, ils ne possèdent pas de mouvement propre ; lorsqu'une pierre se meut, elle ne fait qu'obéir en fait à une impulsion externe »[84]. Ces trois tendances, analogues aux trois *guna* de la tradition hindoue, sont à l'origine de la production du cosmos qui se développe selon les directions de l'espace et forment un système tridimensionnel en lequel la manifestation entière est mesurée[85].

Mâlik, *Muwatta'*, *Nidâ'*, 29 ; Ibn Hanbal, II, p. 67) et que ce colloque intime est lumière ; en elle [la prière] Allâh S'adresse à lui par Son Nom *al-Nûr*, la Lumière, et non par un autre Nom. C'est pour cette raison que la *salât* elle-même a été appelée lumière ; par cela Allâh fait savoir à l'homme que lorsqu'il s'adresse à Lui par Son Nom "la Lumière", Il le posséde uniquement pour Soi et qu'au moment du colloque intime (*munâja*), Sa Vision fait disparaitre tout être créé» (*ibid.*). Sur l'emploi du terme *munâja* pour désigner la *salât* chez Ibn 'Arabî, voir M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 135-136, 147 et 149.

[83] Par le fait que les racines se dirigent vers le bas.

[84] *Fus.*, I, p. 224, et Ch.-A. Gilis, *Le Livre des Chatons*, *op. cit.*, II, p. 708-709.

[85] Cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, chap. IV et V. Tout comme les *guna*, les *harakât* dont parle Ibn 'Arabî représentent en fait plutôt des "tendances" que des "mouvements", et c'est pour cette raison que dans les *Fusûs*, elles ne se distinguent pas clairement des postures rituelles. Bien qu'il n'y ait en fait que trois tendances fondamentales de la manifestation, le développement de cette dernière donne lieu à ces déterminations substantielles tradionnellement connues sous le nom des cinq éléments (*al-'anâsir al-khams*), lesquels ne constituent pas uniquement les conditions spéciales de l'existence corporelle, mais aussi, transposés dans une conception d'ordre plus universel, les conditions mêmes de toute manifestation. Les postures et les mouvements de la *salât* suivent un à un le développement de ces éléments à partir de l'Éther primordial (*al-'unsur al-a'zam*) représenté par la position verticale (*qiyâm*) initiale. Dans l'Éther est généré un mouvement élementaire vibratoire qui manifeste la qualité sonore, et c'est pour cette raison qu'à la

Ibn ‘Arabî affirme que lorsque Allâh existencia la “Substance universelle” (*habâ’*)[86] , celle-ci « assuma comme première forme celle d’un Corps doté de hauteur, de largeur et de profondeur, et c’est en ce Corps que se manifesta la Nature universelle (*tabî‘a*). Sa hauteur procédait de l’intellect (*‘aql*), sa largeur de l’âme (*nafs*) et sa profondeur de la force centripète (*al-khalâ ilâ-l-markaz*)[87], de sorte que la présence de ces trois réalités cosmiques la firent apparaître en mode triple (*muthallath*).[88] Il s’agit ici du corps universel (*al-jism al-kullî*), dont la forme primordiale est celle de la sphère[89]. Cette forme sphérique devint le corps céleste (*falak*) appelé “Trône” (*‘arsh*), sur lequel le Principe S’établit par Son Nom le Tout-Miséricordieux (*al-Rahmân*) »[90].

« La réalisation de l’Homme Universel – écrit Guénon – est symbolisée, dans la plupart des doctrines traditionnelles, comme un signe qui est partout le même ... : il s’agit du signe de la croix, qui représente parfaitement le mode dont est rejointe cette réalisation, au moyen de la comunion parfaite de la totalité des états de l’être, ordonnés hiérarchiquement en harmonie et conformité, dans l’expansion intégrale selon les deux sens de l’“amplitude” et de l’ “exaltation” »[91]. Cette croix

---

position du *qiyâm* est associée la récitation des sourates coraniques. De l’élément Éther procède l’élément Air (*hawâ’*), qui est constitué par un mouvement différencié de mode horizontal. Nous avons ainsi le premier “mouvement” de la *salât*, celui qui du *qiyâm* porte à la position horizontale du *rukû‘*. De l’Air procède le Feu (*nâr*), constitué par un mouvement ascendant, qui dans la *salât* est représenté par le redressement qui fait suite au *rukû‘*. Vient ensuite l’élément Eau (*mâ’*), de nature “descendante”, auquel correspond en mode analogue le troisième mouvement de la *salât*, celui du redressement vertical qui porte au *sujûd*. La limite de ce développement des éléments est constitué par la Terre (*ard*), en laquelle la tendance descendante est représentée au degré maximum de la même manière que le *sujûd*, au cours de la *salât*, c’est la limite de la descente corporelle du serviteur (cf. R. Guénon, « La théorie hindoue des cinq éléments », dans *Études sur l’Hindouisme*, Paris 1970, p. 45-68).

[86] Sur celle-ci et les notions successives de la cosmologie akbarienne cf. *Fut.*, II, p. 430-434; voir aussi T. Burckhardt, *La Clé spirituelle de l’Astrologie musulmane d’après Mohyiddîn Ibn Arabî*, Milan 1974, p. 22.

[87] Litt., “le vide en direction du centre”. Sur la notion du “vide” (*khalâ’*) chez Ibn ‘Arabî, cf. *Les Illuminations*, *op.cit.*, p. 568 note 154.

[88] En grammaire, lorsque ce terme se rapporte à une consonne, cela signifie qu’elle peut recevoir les trois motions vocales, c’est-à-dire les trois mouvements dont il est question dans ce passage des *Fusûs*.

[89] Il nous est impossible de ne pas relever la concordance parfaite entre cet enseignement akbarien et celui de R. Guénon relatif à la doctrine hindoue des trois *guna* et à la forme sphérique primordiale (outre le chap. V déjà cité, cf. les chap. VI et XVI du *Symbolisme de la Croix*).

[90] *‘Uqla,* p. 56-57.

[91] *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, p. 73. En note, l’auteur précise que les termes “amplitude” et “exaltation” sont issus de l’ésotérisme islamique, et ils sont en effet la traduction de ce que dans notre texte nous avons respectivement appelé *al-‘ard* ou “largeur” (à ne pas confondre avec *al-ard*, la terre) et *al-tûl*, ou

est donc constituée d'un axe vertical divisé en deux parties égales qui représentent respectivement les états inférieurs et supérieurs de l'être, et d'un axe horizontal[92] qui représente l'état individuel humain d'existence. Commentant les trois mouvements intelligibles mentionnés plus haut, Jandî rapporte le mouvement descendant à l'existenciation du monde inférieur (*al-'alam al-suflî*), l'ascendant à l'existenciation du domaine des Noms divins et des relations dominicales conjointement à celui des êtres spirituels et aux âmes individuelles; le troisième enfin, synthétique et intermédiaire entre les deux, à l'existenciation de l'état central humain (*al-'âlam al-insânî al-jâmi'*). Les trois mouvements de l'irradiation lumineuse existenciatrice (*al-tajallî al-ijâdî*) qui constituent, dans l'ordre divin, la "Prière du Principe" conformément à la Parole coranique : « C'est Lui qui accomplit la *salât* sur vous, de même que Ses anges, pour vous sortir des ténèbres à la lumière. Il est Miséricordieux avec les croyants » (Cor., 33: 43), se réfléchissent dans la *salât* du serviteur où nous retrouvons par analogie les trois mouvements du *qiyâm*, du *rukû'* et du *sujûd* par lesquels le serviteur est uni à Dieu et est en communion avec Lui[93].

Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer[94], les termes employés suggèrent un rapport étroit entre la métaphysique du langage et celle de la manifestation, qui est toujours considérée comme étant un produit du Verbe créateur. En arabe, les trois voyelles a, u, i sont appelées *harakât* (mouvements) et leur relation avec les trois tendances cosmiques a déjà été mise en évidence dans

---

"hauteur", qui représente le bras vertical de la croix et, en ce sens, résume en soi aussi, la profondeur (*'umq*). Sur ces termes, cf. l'article de M. Vâlsan, *Références islamiques du "Symbolisme de la Croix"*, dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris 1984, chap. IV.

[92] Ou bien d'une autre croix horizontale lorsque les trois dimensions de l'espace sont représentées, formant ainsi une croix à six branches qui mesure l'espace entier et symbolise les six jours de la création (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, chap. IV).

[93] Voir Mu'ayyad Jandî, *Sharh al-fusûs*, p. 690-691; ms. Berlin, f. 331a; cf. aussi Ismail Hakki Bursevi's *Translation of and commentary on Fusus al-Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi*, by B. Rauf, Oxford 1991, IV, p. 1102-1103, qui reprend et amplifie le commentaire de Jandî. En réalité, il ne s'agit pas du tout du commentaire de Isma'îl Haqqî Bursevi (m. 1725/1137H) mais de celui de 'Abd Allâh Busnawî (m. 1644/1054H) publié plusieurs fois au Caire et à Istanbul, auquel on doit aussi une version arabe partiellement modifiée, intitulée *Tajalliyât 'arâ'is al-fusûs* (cf. O. Yahia, *Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964, I, p. 250 nn. 44, 45). Il suffirait, pour établir la non authenticité de l'attribution, de mentionner la "vison du Prophète" survenue à l'auteur en l'an 1300 H (cf. la trad. anglaise, *op. cit*, I, p. 79). Les passages empruntés à Jandî sont évidents dans la version arabe du texte (*Tajalliyât*, ms. *Shahit Ali*, 1247, f. 529 a-b). Cf. en outre J. Canteins, *La voie des lettres, Tradition cachée en Israël et en Islam*, Paris 1981, p. 23.

[94] Cf. *supra* note 88.

certaines études, de même que leur relation avec les trois mouvements fondamentaux de la prière[95]. Rappelons que dans la langue arabe, les lettres (*hurûf*) sont toutes formées de consonnes lesquelles, envisagées métaphysiquement, symbolisent les essences immuables privées d'existence ; en effet, les voyelles ne sont pas des lettres mais plutôt "ce qui anime" les lettres, et elles sont aussi une expression immédiate de ce qui – dans la doctrine d'Ibn 'Arabî – prend le nom de "Souffle du Tout-Miséricordieux" (*nafas al-Rahmân*)[96].

---

[95] Voir en particulier J. Canteins, *ibid*., p. 21-24, où l'auteur souligne entre autres, la relation entre les voyelles et les trois lettres "faibles" (ou "causales", *hurûf al-'illa*) de la langue arabe, qui sont l'*alif*, le *wâw* et la *yâ'*, elles-mêmes en rapport étroit avec les trois positions de base de la *salât*, bien qu'en mode plus principiel (la position assise est ici dans un certain sens incluse dans la prosternation, les deux positions se référant à un même niveau). En outre, si l'on considère les valeurs numériques des trois lettres faibles (1+6+10), celles-ci nous donnent 17, nombre qui correspond à celui des *rak'at* ou cycles rituels compris dans l'ensemble des cinq *salât* quotidiennes obligatoires. Selon le *jazm al-saghîr*, ou calcul basé sur la réduction des valeurs de chaque lettre à l'unité, le nombre 17 est aussi le résultat de la somme des valeurs numériques des lettres qui composent le nom Ahmad, c'est-à-dire *alif-hâ'-mîm-dâl* dont la graphie correspond parfaitement à la forme des positions corporelles assumées durant les trois mouvements principaux de la *salât*, plus la position assise finale appelée *al-tashahhud*: احمد (*Ahmad*) = ا *qiyâm*, ح *rukû'*, م *sujûd*, د *tashahhud* (cf. 'Abd al-Rahîm al-Qâdî, *Daqâ'iq al-akhbâr fi dhikr al-janna wa-n-nâr*, Le Caire sd., p. 3); voir aussi J. Canteins, *Phonèmes et Archétypes, contextes autour d'une structure trinitaire: AIU*, Paris 1972, p. 11-18; D. Gril, *La Science des Lettres* dans *Les Illuminations*, *op. cit*., chap. VIII; M. Vâlsan, *op. cit*., p. 62. L'enseignement du Shaykh al-Akbar sur ce sujet a été mieux interprété par Ch.-A. Gilis; cf. *Les Sept Étendards*, *op. cit*., chap. XIII, qui reprend et complète ce qui avait déjà été exposé dans ses travaux précédants, particulièrement dans « Remarques complémentaires sur Om », *op. cit*., auquel non renvoyons le lecteur pour approfondir le symbolisme des lettres faibles *alif*, *wâw*, *yâ'*, lesquelles, entre autres, se réfèrent en mode direct à la fonction polaire (*qutbiyya*) dans sa relation avec les trois mondes. Quand à ce qui en revanche doit être relevé dans la relation que ces trois lettres ont avec les phases principielles de la *salât*, nous dirons seulement qu'elles sont « des modifications contingentes du Souffle principiel considéré dans ses rapports respectifs avec les trois mondes spirituel, intermédiaire et corporel, et qu'elles consituent ... une théophanie axiale, polaire et impérative », toutefois, come l'a justement souligné Gilis, le rapport de ces trois lettres avec les trois mondes doit être soigneusement distingué de celui que l'on peut établir entre ces derniers et les voyelles *a* (*fatha*), *u* (*dhamma*), *i* (*kasra*) qui sont en relation avec ces trois lettres. Le symbolisme des lettres faibles est envisagé ici à un point de vue purement métaphysique et se rapporte à l'aspect immuable et "silencieux" du Verbe, qui demeure "au repos" tout en étant le principe même du mouvement. En revanche, le symbolisme des sons-voyelles est cosmologique (... expression arabe de la doctrine des trois *gunas*) et se rapporte aux directions fondamentales du souffle de la voix ... Le signe correspondant à l'ensemble des trois lettres faibles, considérées en tant que manifestatin primordiale du Verbe, est le *sukûn*, dont le nom signifie "silence", "repos", et qui est, grammaticalement, la caractéristique du mode impératif qui exprime le Commandement divin» (cf. *ibid*, p. 105-106 note 15). Il faut toujours bien avoir à l'esprit ces différences de perspective si nous ne voulons pas confondre les multiples ordres de réalité qui interviennent simultanément dans le symbolisme à la fois complexe et synthètique de la *salât*.

[96] Dans son commentaire arabe des *Fusûs*, Busnawî, parlant du mouvement intelligible (*al-haraka al-ma'qûla*) principiel duquel découlent les trois tendances cosmiques de la manifestation, l'identifie à

L'univers est généré par ce Souffle qui est considéré symboliquement comme étant le "Livre du monde ou générateur" (*al-kitâb al-takwînî*) dont l'homologue en ce monde est représenté par le "Livre révélé" (*al-kitâb al-tadwînî*). Dans ce dernier cas, il appartient à l'homme de vivifier au moyen du souffle – expression microcosmique du Souffle du Tout-Miséricordieux – les lettres de la Parole incréée en actualisant pour soi, au moyen de la récitation, le contenu immuable de la Sagesse divine : « Nous leur ferons voir Nos Signes[97] aux horizons et dans leurs âmes, jusqu'à ce qu'il leur soit rendu clair qu'il est la vérité » (*Cor.*, 41: 53).

4. Le *qiyâm* et "Celle qui ouvre le Livre"

Tout comme les trois tendances cosmiques de la manifestation constituent la "descente" du Principe à travers les Actes, de même la Révélation (*tanzîl*) en constitue la descente (*nuzûl*)[98] au moyen de la Parole, et de manière analogue, tout comme dans les mouvements de la Prière se réalise l'ascension du serviteur à travers les actes[99] ; de même l'homme effectue symboliquement, et en mode opératif, son ascension à travers les demeures initiatiques (*manâzil*) au moyen de la récitation ; pour le Shaykh al-Akbar, « les sourates sont les *manâzil* »[100]. Envisagé sous cet angle, le point culminant de la réalisation spirituelle correspond à la demeure de la sourate *al-Fâtiha,* à laquelle Ibn 'Arabî fait allusion lorsqu'il la définit ainsi : « la demeure de l'Immensité qui comprend toutes les grandeurs

---

l'expansion du "Souffle miséricordieux" (*al-nafas al-rahmânî*) sur les essences prédisposées à l'existence. Voir *tajalliyât*, ms. *Shahit Ali*, 1247, f. 529 a-b). Sur le *al-nafas al-Rahmân*, voir le chap. 198 des *Futûhât* dédié particulièrement à cet argument ; cf. Ibn 'Arabî, *Les Illuminations*, *op. cit.*, p. 100-107; W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit.*, p. 127-130 et *Index*, s.v. *breath of the All-merciful*; T. Izutsu, *Sufism*, *op. cit.*, chap. IX; S. Hakim, *Mu'jam*, *op. cit.*, p. 1063-1067.

[97] Le terme *âyât* signifie à la fois "signes" (au sens de prodiges de la nature) et "versets".

[98] Les deux termes dérivent de la racine *NZL* qui exprime l'idée de "descente".

[99] Qui demeurent toutefois uniquement ceux du Principe. « L'être manifesté (*kawn*) n'a aucun rôle dans les Actes, puisque l'Acte (pur) appartient entièrement à l'Unique, au Dominateur », écrit Ibn 'Arabî (*'Uqla*, p. 57).

[100] *Fut.*, I, p. 192; O.Y., XII, p. 212. L'ordre même des sourates qui apparaît dans le *corpus* de la Révélation selon son aspect descendant sera considéré alors en sens inverse, selon la perspective initiatique de la réalisation spirituelle. C'est ce que nous retrouvons nettement représenté dans la quatrième section des *Futûhât*, celle dédiée aux *manâzil*, qui se développe sur 114 chapitres, chacun desquels correspondant à une sourate du Coran. Sur cet argument, voir M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 87 sq.

muhammadiennes (*manzil al-'usma al-jâmi'a li-l-azamât al-muhammadiyya*)[101]. Elle est donc la demeure finale de l'Homme Parfait puisqu'elle correspond à celle de la synthèse totalisante qui réunit les deux extrêmités (*tarfayn*): les aspects principiaux (*haqqiyya*) et les aspects créaturels (*khalqiyya*), l'arc de la nécessité (*wujûb*) et celui du possible (*imkân*); de toutes le demeures divines « aucune ne remplit autant et aussi parfaitement ce qui doit revenir de droit à la seigneurie et à la condition de serviteur que cette demeure, et nous n'avons au fond [dans l'existence] rien d'autre que Seigneur et serviteur »[102].

C'est pour cette raison que la récitation de cette sourate a été rendue obligatoire durant la prière[103] : la *Fâtiha* est l'essence de la prière et celle-ci n'est pas valable sans la *Fâtiha*[104] . Ibn 'Arabî nous dit dans ses *Fusûs* que la « *salâh* est un acte d'adoration divisé équitablement entre Allâh et Son serviteur : une moitié revient à Allâh et une autre au serviteur conformément à ce qui nous a été transmis dans une tradition divine. Le Très-Haut a dit: "J'ai divisé la prière entre Moi et Mon serviteur ; une moitié Me revient et l'autre moitié revient à Mon serviteur, et à Mon serviteur revient ce qu'il demande"[105]. Ainsi, lorsque le serviteur dit [au cours de la récitation de la Fâtiha]: "*Au Nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*", Dieu dit : "Mon serviteur Me mentionne". lorsque le serviteur dit : "*Louange à Dieu, le Seigneur des mondes*", Dieu dit : "Mon serviteur Me rend grâce". Lorsque le serviteur dit : "*le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux*", Dieu dit : "Mon serviteur Me loue". Lorsque le serviteur dit: "*Le Roi du Jour du Jugement*", Dieu dit : "Mon serviteur Me glorifie et s'en remet à Moi". La première partie de la Fâtiha appartient donc à Dieu. Lorsque le serviteur dit: "*C'est Toi que nous adorons et c'est en Toi que nous cherchons le*

---

[101] *Fut*., chap. 383 (III, p. 519-523).

[102] *Ibid*., p. 523.

[103] Selon le hadîth : « Pas de *salât* sans la *Fâtihat al-Kitâb* (l'Ouvrante le Livre) » (Tirmidhî, *Mawâqît*, 69, 116; Ibn Mâjâ, *Iqâma,* 11).

[104] « La *Fâtiha* est l'essence de la *salât* et le but de cette dernière n'est autre que la *Fâtiha* et sa récitation » écrit 'Abd Allâh Busnawî dans son commentaire à la *Ta'iyya* d'Ibn 'Arabî (voir *Qurrat 'ayn al-shuhûd wa mir'ât 'arâ'is ma'ânî al-ghayb wa-l-shuhûd*, ms. Zâhiriyya, Tas. 409, f. 143b; le texte contient un long exposé sur le sens ésotérique de la *salât*, cf. f. 143a-156a).

[105] Il s'agit d'un fameux hadîth *qudsî* (Muslim, *Salât*, 38, 40; Abû Dâwud, *Salât*, 132; Ibn Hanbal, II, p. 241, 285, 460, etc.) qu'Ibn 'Arabî cite souvent aussi dans les *Futûhât*. Cf. aussi le *Mir'ât al'ârifîn* attribué à Qûnawî, édité et trad. par S.H. Askari, *Reflection of the Awakened*, Londres 1983, p. 28 et pt. Arabe p. 31-33 qui interprète la *Fâtiha* selon la perspective indiquée dans notre contexte.

secours", Dieu dit : "Ceci est réparti entre Moi et mon serviteur, et ce qu'il demande lui appartient", il y a dans ce verset un élément de participation. Le serviteur continue alors : "*Guide-nous sur la voie de la rectitude, la voie de ceux que tu as comblés de bienfaits, non celle de ceux qui encourent Ta colère ni celle des égarés*", Dieu dit alors : "Ces [versets] reviennent à Mon serviteur et il aura ce qu'il demande". Les derniers versets sont donc uniquement pour le serviteur, tout comme les premiers appartenaient uniquement à Dieu. De tout cela, on comprend donc (l'importance et) la nécessité de réciter "*Louange à Dieu, le Seigneur des mondes*" [c'est-à-dire la Fâtiha]: celui qui omet sa récitation n'a pas accompli la Prière répartie entre Allâh et Son serviteur »[106].

La triplicité que nous avons vue dans les gestes rituels de la *salât* se retrouve de manière éminente dans la *Fâtiha*, puisqu'il ne peut être question d'une *barzakhiyya* totalisante que là où sont exprimés deux termes complémentaires plus un troisième d'un ternaire qui est à la fois la somme et la synthèse des deux précédents. Les termes complémentaires de la *Fâtiha* sont les plus universels, ceux auquels tous les autres, de quelque façon, sont reconduits, c'est-à-dire le "Seigneur" (*al-Rabb*) et le "serviteur" (*al-'abd*) car en fait, dans l'existence – comme l'a déjà expliqué Ibn 'Arabî – il n'y a rien d'autre que Seigneur et serviteur. Le terme intermédiaire, le "lieu" de la synthèse et de la l'union des complémentaires, de la nécessité et de la possibilité, représentés respectivement par la première et par la troisième partie de la *Fâtiha*, est l'Homme Parfait en tant que Khalîfa d'Allâh.[107] Cette union (*nikâh*) a lieu au niveau de la Nuée obscure

---

[106] *Fus*., I, p. 222-223; Ch.-A. Gilis, *Le Livre des Chatons*, *op. cit*., II, p. 705-706. Voir aussi la section des *Futûhât* qui traite de la récitation de la *Fâtiha* durant la *salât* (I, p. 420-426; O.Y., VI, p. 268-301). C'est donc à travers la *Fâtiha* qu'a lieu le coloque intime (*munâja*) entre Allâh et Son serviteur. Dans la suite des *Fusûs*, Ibn 'Arabî ajoute : « Du moment que la *salât* est un colloque intime, elle est donc remémoration (*dhikr*), et qui se remémore Dieu est avec Dieu et Dieu avec lui, ainsi qu'il est transmis dans la sentence divine : "Je suis avec celui qui se souvient de Moi". Si celui qui se trouve avec Celui qu'il se remémore est doté de vue (intellectuelle), alors il Le voit. Voilà donc ce que sont la contemplation et la vision, mais qui est dépourvu de la vue (intellectuelle) ne Le voit pas » (cf. 'Abd Allâh Busnawî, *Risâla raf' al-hijâb fi-ittisâl al-basmala bi-fâtihat al-kitâb*, ms. Carullah, majmû'a 2129, f. 47b-48a; de Busnawî, outre le commentaire des *Fusûs* et la *Tâ'iyya* déjà cités, voir aussi le *Kitâb tajallî al-nûr al-mubîn fi-mir'ât iyyâ-Ka na'bud wa iyyâ-Ka nasta'în*, où ces mêmes arguments sont amplement développés; *ibid*., f. 48b-52a).

[107] Défini comme étant "la Réalité universelle de l'Homme", ce degré qui correspond au verset : « C'est Toi que nous adorons, et en Toi nous cherchons refuge » est – selon le *mir'ât al-'ârifîn* – le *barzakh* en lequel a lieu la descente seigneuriale (*martabat al-tanazzul al-rabbânî*) et où le Seigneur "revêt" les attributs du serviteur, alors qu'en même temps a lieu l'ascension du serviteur qui revêt les attributs seigneuriaux (*op. cit*., p. 30-31; en arabe p. 36-39), c'est-à-dire les sept attributs de l'Être divin : la vie, la science, la volonté, la puissance, l'ouïe, la vue et la parole ; attributs répartis entre le Principe et l'Homme. L'expression *al-sab' al-*

(*'amâ'*)[108], où le Principe divin manifeste Son Autosubsistance immuable (*qayyûmiyya*)[109], et même la récitation de la *Fâtiha* au cours de la *salât* est exécutée dans la position verticale (*qiyâm*) qui symbolise la *qayyûmiyya.* La Réalité universelle de l'Homme et sa *barzakhiyya* totalisante est un degré divin principiel antérieur à l'irradiation lumineuse existenciatrice qui détermine la production du cosmos. C'est en effet sous ce rapport – comme l'a affirmé Qûnâwî – que la "principialité et l'antériorité sur toutes les choses existenciées"[110] revient à l'homme, c'est pourquoi elle peut être appelée la *Fâtiha* du Livre de l'existence[111]. C'est en assumant cette position axiale que l'orant se trouve « dans la meilleure des constitutions » (*fi-ahsani taqwîm*) (*Cor*., 95: 4) et que le Principe Se révèle à lui par tous Ses Noms et Attributs et le pare de la Robe de la Grandeur (*kibriyâ'*) ; plus encore, il est lui-même le "Manteau de l'Immensité" (*ridâ al-'azâma*)[112], celui qui peut assumer à juste titre la fonction du califat[113].

---

mathânî, "les sept successifs", qui correspond à un des noms de la sourate *al-Fâtiha*, est une allusion à ces sept attributs cités precédemment. Cf. Jîlî, *Al-Insân al-kâmil*, Le Caire 1970, I, p. 129-130; voir aussi le *Jawâhir al-ma'ânî*, *op. cit*., I, p. 230-231.

[108] Puisque la Nuée obscure (*'amâ'*) est le *barzakh* suprême, le *Mir'ât al-'ârifîn* la met en relation directe avec le verset intermédiaire de la *Fâtiha* (*op. cit*, p. 31 et en arabe p. 39). L'idée est bien de Qûnawî puisque l'expression "*maqâm al-tanazzul al-rabbânî*" se retrouve dans son *Miftâh al-ghayb* (voir S. Ruspoli, *La Clef du Monde suprasensible de Sadroddîn Qonyawî*, Thèse du Doctorat de III cycle, Paris IV, s.d., pt. I, tome I, p. 130; p. 31-32 de la pt. arabe). Il est nécessaire de spécifier que cette *barzakhiyya*, qui est celle de l'Homme Parfait, se situe dans l'ordre du Premier et du Second *ta'ayyun*, considérés alors respectivement comme la Réalité ahmadienne et la Réalité muhammadienne; cf. *supra* note 13. Sur le *barzakh* suprême et la Nuée cf. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 125-127.

[109] « Le colloque intime à travers la Parole divine est prescrit durant la position verticale (*qiyâm*) de la *salât* plus qu'en tout autre de ses états en raison de la présence de l'attribut de l'Autosubsistance (*alqayyûmiyya*), puisque le serviteur est debout (*qâ'im*) durant la *salât* ...Il y a une science immense derrière l'axialité du serviteur à travers la Parole divine » (*Fut*., I, p. 414; O.Y. VI, p. 226; cf. *Qurrat 'ayn al-shuhûd*, f. 143a).

[110] *Fukûk*, p. 188; ms. *Zâhiriyya*, 5563, f.3a.

[111] « La récitation de la *Fâtiha* – écrit Jîlî – symbolise la présence de la Perfection divine (*kamâli-Hi*) en l'Homme, puisque l'Homme est la *Fâtiha* de l'Existence, ce à travers quoi Allâh a ouvert les serrures de tout ce qui existe; alors que le fait qu'il la récite indique que la manifestation des secrets dominicaux (*al-asrâr al-rabbâniyya*) dépend (de celle) des secrets de l'être humain (*al-asrâr al-insâniyya*) ». Cf. Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, *op. cit*., II, p. 135).

[112] Selon la sentence divine: « La Magnificence est Mon Manteau et la Puissance est Mon pagne » (Cf. Muslim, *Birr*, 136; Ibn Mâja, *Zuhd*, 16).

[113] « Le Manteau – affirme Ibn 'Arabî – est le Serviteur Parfait, créé selon la Forme [divine], celui qui réunit en soi les réalités du possible et les réalités divines. Celui en qui la Divinité se manifeste de la manière la plus parfaite » (*Fut*, II, p. 103; O.Y., XII; p. 514; voir aussi Ibn 'Arabî, *Kit. al-Tarâjim*, dans *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Hayderabad 1948, p. 60-61, et M. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, *op. cit*., p. 149-150) Dans une autre

C'est à partir de ce degré que débute la "descente" du Principe au moyen de l'Ordre existenciateur, puisque l'Ordre divin s'effectue « depuis le ciel jusqu'à la terre » (*Cor.*, 32: 5) et, pour la réalité de l'homme, sa descente du ciel de l'Esprit vers la terre du corps, où s'achève sa khilâfa.

5. Le *rukû'* et le Vicariat de l'Homme

Après la récitation de la *Fâtiha* dans la position verticale, l'orant assume, par rapport à la manifestation, la position intermédiaire entre la *rubûbiyya* et la *'ubûdiyya* symbolisée par le *rukû'*, la position inclinée[114]. L'homme qui avait revêtu la Grandeur divine (*'azâma*) la restitue au Principe puisque le serviteur n'est pas subsistant par soi mais seulement par la Réalité divine[115]. Mais bien que la *barzakhiyya* du *rukû'* symbolise aussi la position de la *khilâfa,* son affirmation s'exprime au moment du retour à la position verticale, avant la prosternation, puisque celui qui s'exprime le fait au Nom de Dieu, selon la dignité de la seigneurie (*siyâda*) et non selon celle de la servitude. « C'est pour cette raison qu'en assumant cette position on dit : "Allâh écoute celui qui Le loue!". En effet, une telle expression ne convient pas au serviteur puisqu'elle désigne une condition divine »[116]. C'est pour cette raison qu'Ibn 'Arabî écrit: « La qualité de représentant [de Dieu] dans la formule "Dieu écoute celui qui Le loue!" est une

---

version (rapportée par Bukhârî, *Tafsîr*, 55, *Tawhîd*, 23; Muslim, *Imân*, 296; Ibn Hanbal, IV, p. 411, 416), il est question de *ridâ' al-kibriyâ'* , qu'Ibn 'Arabî reprend dans les *Futûhât*, IV, p. 44; voir aussi *Jawâhir al-ma'ânî*, *op. cit.*, II, p. 37 et en outre *ibid.*, II, p. 24, 97, où le Shaykh al-Tijânî mentionne le *tajallî al-kibriyâ' wa-l-'uzma*.

[114] Cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 141.

[115] Cette position où l'orant récite la formule « Gloire à mon Seigneur, l'Immense! », « symbolise – nous dit Jîlî – la contemplation de l'état de non-manifestation de toutes les réalités du cosmos (*in'idâm al-mawjûdât al-kawniyya*) par rapport aux réalités des auto-manifestations divines (*wujûd al-tajalliyât al-ilâhiyya*) » (*Al-Insân al-kâmil*, *op. cit.*, II, p. 135) et, selon Busnawî, cette position « indique la subsistance (*qiyâm*) du serviteur au moyen du Principe et son inclination vers l'état de non-manifestation alors qu'il observe l'existence relative, privée d'être propre, qui n'existe que grâce à l'existence de son Seigneur » (*Qurrat 'ayn al-shuhûd*, f. 143a), voir aussi M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 149-150.

[116] Jîlî, *ibid*. Cette interprétation, que l'on retrouve chez tous les Maitres, se fonde sur une parole du Prophète rapportée par Muslim, *Salât*, 62, 63; al-Nasâ'î, *Tatbîq*, 23, 101; *Sahw*, 44. Après le passage cité, Jîlî ajoute: « En cette position verticale ... le serviteur est le vicaire de Dieu, mais si tu veux tu peux dire aussi qu'il est Lui-même (*'aynu-Hu*) éliminant toute ambiguité. C'est donc Lui qui de Lui-même fait savoir ce qui concerne Son état, c'est-à-dire qu'Il se fait l'interprète de l'écoute de la part de son Dieu (*Haqqu-hu*) de la louange de Sa créature (*khalqu-Hu*), bien qu'étant un et indivisible dans tous les états ».

des stations initiatiques les plus parfaites, puisque c'est uniquement pour le Califat qu'Allâh a magnifié l'Homme parfait auprès de ceux qui proclament sa grandeur »[117]. Mais il faut toujours avoir à l'esprit le fait que la perspective "descendante" de la *salât* selon l'Ordre divin, si elle est considérée du point de vue du voyage initiatique – qui se situe dans une perspective plutôt cosmologique que métaphysique – doit alors être comprise comme s'effectuant en mode "ascendant" le long des étapes de la réalisation spirituelle. En fait, à ce niveau, celui qui s'abaisse ne fait que s'élever. En effet, du point de vue cosmogonique, la production du cosmos s'effectue à partir du "*kaos*" des potentialités de manifestation contenues dans la "Nuée", et le développement de cette production procède dans une direction "ascendente" qui est le reflet exact de l'ordre ontologique procédant de l'Acte créateur divin[118]. Les positions symboliques de la *salât*, considérées de ce point de vue, assument alors une valeur différente qui est l'inverse de la précédente ; cela est suffisamment mis en évidence dès lors que l'on considère la *salât* du serviteur puisque cette dernière, étant assimilée à un *mi'râj*, ne peut avoir que le caractère d'une "remontée" depuis l'état corporel jusqu'au recouvrement des états supérieurs de l'être, et ce voyage céleste – prototype de tout voyage initiatique – ne fait que reproduire fidèlement le

---

[117] *Fut*., III, p. 505. Sur la *khilâfa* dans la *salât* cf. Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit*., chap. XVI, lequel, outre le passage en question, cite un autre passage des *Futûhât* (I, p. 705; O.Y., X, p. 324-325) selon lequel la *barzakhiyya* du *rukû'* « est la partie la plus importante de la *salât*, puisqu'elle se situe entre une prosternation et la station debout : de cette manière, elle actualise la conjonction des extrêmes et des réalités principielles correspondantes ».

[118] Le symbolisme de l'actualisation du cosmos depuis la ténèbre indifférenciée est aussi un symbolisme du développement des possibilités initiatiques d'un individu. La "Nuée" apparaît donc comme le lieu des ténèbres primordiales dans leur double signification de "ténèbres supérieures" et de "ténèbres inférieures", selon le déplacement de la perspective du plan métaphysique au plan cosmologique, c'est la brume indifférenciée antérieure à toute "descente" dans la manifestation. Comme l'a si bien dit A.K. Coomaraswamy, « le Héros solaire et le Dragon, en guerre sur scène, sont frères de sang dans les coulisses » (« La Face obscure de l'Aurore » in *La Doctrine du Sacrifice*, Paris 1978, p. 77). De manière analogue au *Fiat Lux* à partir duquel sont ordonnées toutes les possibilités, le *takbîr* de sacralisation (la formule *Allâhu akbar*; Dieu est plus grand) détermine le début de l'acte rituel et, initiatiquement, la "naissance du germe d'immortalité". Cette "Lumière" consécutive aux ténèbres de l'état profane antérieur à la "sacralisation" – qui représente justement le "*Kaos* primordial"- est le point de départ d'où se produira l' "ordre effectif" encore au stade virtuel jusqu'à ce que commence la manifestation du Verbe (ou la récitation de la *Fâtiha* et des autres versets coraniques). Quant à l'indifférenciation du Principe, celle-ci est représentée par le silence suivant le takbîr (représenté par le "Point" au-dessous de la lettre *bâ'*, initiale de la *basmala*, le premier verset de la *Fâtiha*). Voir R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit*., chap. XLVI.

processus cosmogonique de la manifestation[119]. Cette situation inversée par rapport à la précédente ne doit pas nous étonner puisqu'il est tout à fait normal que la réflexion se présente "inversée" par rapport à l'image originale, c'est-à-dire à sa réalité permanente dans l'état de non-manifestation[120].

En ce qui concerne le *rukû'* que nous avons déjà vu être un *barzakh* entre la position verticale et la prosternation, il symbolise – du point de vue cosmogonique – la séparation entre ce qui est désigné par les "Eaux supérieures" et les "Eaux inférieures" lesquelles, en termes coraniques, constituent les "Deux Mers" des possibilités informelles et formelles de la manifestation[121], et du point de vue initiatique, pour l'être qui a entrepris l'ascension spirituelle, le recouvrement de la condition primordiale (*al-fitra al-ûla*), par laquelle il fuit la corruption de l'existence individuelle[122].

Ce degré est, selon Qâshânî, la "Station du cœur" (*maqâm al-qalb*), autrement dit le centre de l'être individuel[123].

---

[119] Cf. R. Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, Paris 1957, chap. VI.

[120] C'est le cas analogue à celui déjà étudié par A.K. Coomaraswamy à propos de l'Arbre cosmique (Voir "The Inverted Tree", *Selected Papers*, 1 : *Traditional Art and Symbolism*, Princeton 1977, p. 376-404, trad. française de Gérard Leconte : *L'Arbre inversé*, Milan, 1984 ; cf. aussi R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris 1962, chap. LI). L'Arbre, qui symbolise ici l'Axe du Monde, n'est autre que "l'Homme Parfait" dans son rapport avec la manifestation, comme l'a indiqué Ibn 'Arabî (voir *Istilâhât*, définition 116). Cet Arbre dont les racines sont dans le non-manifesté ne peut se présenter que comme un "arbre inversé".

[121] « C'est Lui qui a fait confluer les deux mers. L'une douce et agréable, l'autre salée et saumâtre, Il a ménagé entre l'une et l'autre un seuil, une barrière infranchissable » (*Cor.*, 25: 53). Sur les "Eaux" supérieures et les Eaux inférieures voir R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris 1925, p. 72 note 1.

[122] Cela est déduit de l'histoire que nous trouvons dans une autre sourate (*Cor.*, 18: 60-64), qui identifie en ce point le lieu où se situe la "Fontaine de la Vie", puisqu'un poisson mort y est revivifié lorsque les personnages du récit (Moïse et son compagnon) arrivent au confluent des deux mers.

[123] Cette station correspond à celle qui, au cours du Voyage nocture du Prophète, est marquée par l'arrivée à Jérusalem, le point où cesse son mouvement horizontal et à partir duquel débute effectivement son ascension céleste. Chez Qâshânî, la "Station du cœur" est l'étape intermédiaire entre la "Station de l'âme" (*maqâm al-nafs*) et celle de l' "Esprit" (*maqâm al-rûh*) (cf. R. Deladrière, *Les niveaux de conscience selon l'exégèse d'al-Qâshânî*, B.E.O., Inst. Français. de Damas XXIX, 1977, p. 115-120). Qâshânî donne une interprétation différente du Voyage nocturne car, identifiant la *Ka'ba* à la "Station du cœur", il fait correspondre la "Mosquée la plus éloignée" à Jérusalem, qu'il identifie à la "Station de l'Esprit" (cf. *Ta'wîlât*, *op. cit.*, p. 705-706 ; toutefois, du moment que la "Station du cœur" correspond à la condition primordiale et qu'à partir de Jérusalem commence l'ascension céleste, nous pensons que l'interprétation que nous en avons donnée est plus appropriée). En cette "Station" qui représente le sommet du "Paradis terrestre" au niveau de "la surface des Eaux", arrive le "redressement" qui marque le passage du plan horizontal au vertical. Ce "redressement"

Le degré intermédiaire de la *salât*, que nous avons vu être un symbole de la *khilâfa,* devra par conséquent être considéré selon deux ordres différents : le premier en tant qu'expression cosmique de ce que l'homme est *sub specie aeternitatis*, l'autre en tant que réalité intermédiaire du *mi'râj* du croyant au cours des degrés de son perfectionnement[124]. En ce dernier cas, la perfection de la Forme divine et la fonction médiatrice de la dignité califale ne valent que par rapport à l'état humain, situé dans une position intermédiaire entre les réalités supérieures et inférieures. Il s'agit alors de la *khilâfa* de celui qui est parvenu au centre de cet état vis-à-vis duquel il manifeste effectivement les attributs et les fonctions propres à l'Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*)[125]. Toutefois, la relation particulière qui le lie encore à cet état – qui se présente dans ce cas comme la possession qu'il a du royaume en lequel s'exerce une telle fonction – est en même temps la limite à sa réalisation métaphysique. La fonction de substitut (*niyâba*) – répétons-le – n'appartient qu'à la réalité de l'Homme Parfait[126].

6. Le *sujûd* : la servitude parfaite

Le Tout-Miséricordieux (*al-Rahmân*) est l'Artisan du cosmos au moyen du Souffle existenciateur[127], et c'est toujours vers Lui que la réalité finale du cosmos

---

est symboliquement indiqué par le retour à la position verticale avant la prosternation, et doit être rapproché du redressement de l' "Arbre inversé" que l'on retrouve dans d'autres traditions, puisque c'est à ce niveau que s'opère la rectification et la regénération de l'homme, de sorte que sa position est dorénavant virutellement "*supra*-cosmique" (cf. R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, *op. cit.*, p. 304-305). Il est utile de souligner que le mot "cœur", en arabe *qalb*, comporte une idée de renversement, de bouleversement (*taqallub*).

[124] Cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 141.

[125] Le rapport qui existe entre ce dernier et l'Homme Parfait est le même que celui que la traditions extrême-orientale attribue à l' "homme véritable" (*tchenn-jen*) vis-à-vis de l'homme transcendant (*sheun-jen*) (cf. R. Guénon, *La Grande Triade*, Paris 2000, chap. IX, XIV, XVII, XVIII), et *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, chap. XXVIII).

[126] « Dieu – écrit Ibn 'Arabî – a fait de l'Homme Parfait un *khalîfa* à la place du "Grand Homme Universel" (*al-insân al-kullî al-kabîr*), qui est l'Ombre de Dieu dans Sa création à partir de Sa création. C'est pour cette raison que l'Homme Parfait est un vicaire, tout comme les hommes le sont à la place de l'unique *khalîfa*. Ces derniers sont pour autant des ombres pour les lumières divines qui visitent l'Homme primordial (*al-insân al-aslî*) » (*Fut.*, III, p. 297).

[127] Autrement dit le *nafas al-Rahmân* auquel l'Acte existenciateur du *Fiat* (le *kun*) cosmogonique est intimement associé.

est reconduite une fois son développement achevé : tout retourne au centre qui est le lieu où le Tout-Miséricordieux S'est établi (*istiwa' al-Rahmân*)[128]. Or il n'y a personne « qui ne vienne au Tout-Miséricordieux sinon en tant que serviteur »; qui s'est élevé sera abaissé et qui s'est humilé sera exalté. La "Forme" divine attribuée à un individu est un voile; il est enjoint au Serviteur parfait : « Prosterne-toi et rapproche-toi » (*asjud wa-qtarib*) (*Cor.*, 96: 19). La prosternation est le moyen par lequel s'obtient la proximité (*qurb*)[129] et le lieu de l'extinction (*fanâ'*)[130].

La terre est le lieu le plus bas ; en s'y prosternant, l'homme retourne à son origine et à sa racine (*asl*), c'est-à-dire à son état de servitude essentielle, puisqu'il a été créé pour être humble, et la terre possède justement ce caractère. Parlant de la prosternation sur terre, Ibn 'Arabî nous dit: « Allâh possède l'Attribut le plus élevé et le plus transcendant, alors que toi tu possèdes le plus bas et le plus humble ... . Il t'a nommé serviteur dans la *salât*, et la servitude est humilité (*dhilla*). Lorsqu'Il a décrit la terre, Allâh – que Son Nom soit exalté – a dit: "*C'est Lui qui a fait la terre humble pour vous, parcourez-la donc en tous sens*" (*Cor.*, 67: 15) ... Et puisque la terre est dotée d'un tel degré d'humilité, Il nous a enjoint d'y poser la partie la plus noble que nous possédons, c'est-à-dire la face ... ainsi, la face du serviteur et celle de la terre se retrouvent unies au cours de la prosternation ... En cette Station – plus qu'en toute autre condition de la *salât* – et en un tel état, le serviteur est plus proche d'Allâh »[131]. Une fois toute illusion de possession disparue, et avant tout celle de l'existence, et une fois le Dépôt de

---

[128] Dans le premier cas, le centre est pris comme symbole du Principe, à partir duquel toutes les choses sont produites par irradiation ; en revanche, pour le second, une fois la circonférence effectivement réalisée, le Centre devient proprement le "moyen", le lieu en lequel est exercée l'action du Principe au sein de la création. Il s'agit initiatiquement de la "Station divine" (*al-maqâm al-ilâhî*) en laquelle les contraires s'unifient et toutes les oppositions se résolvent. Cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, p. 117-118, et *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, *op. cit.*, chap. 8; voir aussi Ch.-A. Gilis, *La doctrine initiatique du Pèlerinage à la Maison d'Allâh*, Paris 1982 et *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, p. 18.

[129] « Le moment où le serviteur est le plus proche d'Allâh est le *sujûd* », a dit le Prophète (Ibn Hanbal, II, p. 421; cité par Ibn 'Arabî dans *Fut.*, I, p. 264). Cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 142.

[130] Pour Busnawî, « le *sujûd* indique l'état de non-existence du serviteur et le déclin de la manifestation divine (*tajallî*) qui retourne à sa source et à son origine ; il constitue la réalisation de la part du serviteur de son extinction (*fanâ'*) et de son indigence essentielle et incréée (*faqru-hu al-dhâtî al-azalî*) propre aux essences immuables » (*Qurrat 'ayn al-shuhûd*, f. 143 a). Pour Jîlî, le *sujûd* indique « l'éloignement des traces de la nature humaine et leur anéantissement dans la manifestation permanente de l'Essence transcendante » (*Al-Insân al-kâmil*, *op. cit.*, II, p. 135). Cf. en outre Ch.-A. Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap. XVI.

[131] *Fut.*, I, p. 409-410; O. Y., VI, p. 194-195; sur l'humilité de la terre voir Ch.-A. Gilis, *ibid.*, chap. XVII.

confiance restitué au Propriétaire légitime, l'homme « est finalement liberé de l'opposition du "moi" et du "nous", et seul l'état d'extinction et de non-être lui reste attaché »[132]. Une fois éteint à lui-même, l'homme maintient pour soi l'attribut de non-manifestation (*'adam*), qui constitue sa patrie et son origine, et laisse au Principe toutes les Qualités positives et toutes les Réalités actuelles (*al-wujûd al-'aynî*). Manifestant son humilité et sa bassesse au cours de la prosternation, il proclame ainsi la transcendance et l'élévation divines[133]. Ibn 'Arabî associe le terme "*dhilla*" (humilité), propre au serviteur, à celui de "*'ajz*", "impuissance" lorsqu'il parle des "*afrâd*" (les esseulés), ceux qui ont réalisé la "Station de la Proximité" (*maqâm al-qurba*)[134]. Il n'est certainement pas question d'une simple coïncidence, puisque la prosternation est expressément indiquée comme le moyen pour parvenir à la "Station de la Proximité"[135]. Le signe distinctif de cette Station est l'impuissance; c'est à celle-ci que fait allusion ce propos d'Abû Bakr, le premier Calife de l'Islâm: « L'impuissance à comprendre est compréhension ». Elle est l'expression de la stupeur (*hayra*), de la *docta ignorantia*, lorsque le dévoilement de l'Essence actualise l'intégration métaphysique dans l'Unité essentielle du Principe.

Il est utile d'ajouter quelques propos sur le symbolisme complexe qui, dans l'enseignement du Shaykh al-Akbar, concerne la prosternation. Elle constitue le

---

[132] *Maktûbât*, *op. cit.*, III, 97, p. 500. Dans la même lettre et la suivante (*ibid.*, III, 98, p. 500), Sirhindî reprend le concept akbarien selon lequel l'existence est "pur bien" (*khayr*) et le néant "pur mal" (*sharr*), et rappelle que l'existence entière appartient à Allâh. Le monde est créé dans l'illusion (*wahm*); ainsi, lorsque l'existence cesse, rien de ce qui appartient à Allâh ne peut-être attribué au serviteur. Cf. Ibn 'Arabî : « Un émissaire de Dieu m'a dit : "Le bien se trouve dans l'existence et le mal dans la non-existence". J'ai su alors que l'existence au sens absolu appartient au Principe, sans limite aucune. Il est le Bien Pur en Lequel il n'y a aucun mal et dont l'opposé est l'inexistence absolue, qui est le mal pur, et en laquelle il n'y a aucun bien » (*Fut.*, I, p. 47; O. Y., I, p. 212; voir aussi *ibid.*, II, p. 575).

[133] Au cours de la prosternation, il récite la formule « Gloire à mon Seigneur, le Plus-Haut! ».

[134] Cf. *Fut.*, I, p. 202; O. Y., III, p. 260. Le *maqâm al-qurba*, qui est la station suprême de la sainteté, désigne – chez Ibn 'Arabî – l'état de la prophétie de la sainteté (*nubuwwat al-walâya*) appelée aussi la prophétie absolue (*al-nubuwwa al-mutlaqa*), et se situe comme telle entre la Station confirmatrice de la vérité (*siddîqiyya*) et la prophétie légiférante (*al-nubuwwa al-tashrî'iyya*). Cf. Ibn 'Arabî, *Fut.*, II, p. 19, 24, 25, 41, 260-262; III, p. 103; et le *Kitâb al-qurba*, dans *Rasâ'il*, Hayderâbâd 1948; voir aussi, *Les Illuminations*, *op. cit.*, p. 323-347; M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, *op. cit.*, Index, s.v.; S. Hakîm, *Mu'jam*, *op. cit.*, p. 936-937.

[135] Voir *Fut.*, I, p. 257; II, p. 102; O. Y., IV, p. 137; XII, p. 506-507. Dans la réponse qu'il donne, dans son *Al-Jawâb al-mustaqîm*, à la question 101 du *Questionnaire* de Tirmidhî, Ibn 'Arabî écrit: « Le *sujûd* n'advient que derrière le voile de la Proximité » (en marge du *Khatm al-awliyâ'* de Tirmîdhî (m. 285/898), Beyrouth 1965, p. 269).

point central de la *salât*, puisqu'il n'y a aucun un état aussi noble que le *sujûd*[136]. Dans sa réponse à la question 101 du questionnaire de Tirmidhî : « Qu'est ce que la prosternation (*mâ al-sujûd*)? », Ibn 'Arabî commence par cette affirmation : « celle des ombres (*sujûd al-zilâl*)! »[137] La réponse est une allusion au verset coranique : « N'ont-ils pas vu que de toutes les choses créées par Dieu, les ombres s'allongent à droite et à gauche, se prosternent humblement devant Dieu » (*Cor.*, 16: 48). Mais que signifient donc ces ombres? Traitant du *barzakh* suprême placé entre l'Existence absolue (*al-wujûd al-mutlaq*) et l'inexistence absolue (*al-'adam al-mutlaq*), Ibn 'Arabî nous dit : « Par rapport aux essences (immuables) contenues en ce *barzakh*, les possibilités de manifestation (*al-mawjûdât al-mumkinât*) qu'Allâh existencie sont comme les ombres en relation avec les corps. Mieux encore, se sont elles les ombres véritables ! Ce sont ces mêmes ombres que Dieu décrit comme se prosternant devant Lui en même temps que leurs essences, car ces essences ne cessent jamais de se prosterner devant Lui avant d'être manifestées. Ainsi, lorsque leurs ombres entrent dans l'existence, elles y entrent en se prosternant devant Dieu, puisque leurs essences dont elles puisent leur existence se sont prosternées devant Dieu. Ces ombres sont "ciel", "terre", "soleil", "lune", "étoile", "montagne", "arbre", "animaux" et toute chose existante ... La présence du *barzakh* est une ombre de l'Existence absolue par rapport au Nom "la Lumière" (*al-nûr*), qui qualifie Allâh, et c'est pour cette raison que nous lui donnons le nom d'"ombre". L'existence des essences dans le cosmos n'est qu'une ombre de cette ombre »[138]. Dans sa réponse à la question de Tirmidhî

---

[136] *Fut.*, II, p. 102; O. Y., XII, p. 503. Dans les hadîth-s, l'excellence du *sujûd* est commune à celle du *rukû'*.

[137] *Al-Jawâb al-mustaqîm*, *ibid.*

[138] *Fut.*, III, p. 47; voir W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit.*, p. 204. « Lorsque le possible vint à l'existence, il fut coloré de lumière et la non-existence disparut. Dès qu'il eut ouvert les yeux, il constata de visu que l'Essence était un Bien pur, mais il ignorait qui Il était et ne se rendait pas compte que c'était Lui qui lui avait ordonné d'exister. La théophanie [pérenne] lui fit alors connaître ce qu'il avait vu, mais non pas le fait que l'Être lui avait donné l'existence. Une fois coloré de lumière, le possible porta son attention à gauche ; il vît alors la non-existence. Il s'interrogea et vit qu'il émergeait d'elle comme une ombre qui émerge de la personne qui se met face à la lumière. Il se demanda : "Qu'est-ce que cela? " La lumière lui répondit du côté droit : "Ceci c'est toi ; si tu étais lumière, l'ombre n'aurait pas de consistence. Je suis la Lumière et c'est Moi qui éloigne l'ombre. La lumière que tu possèdes te vient de ce qui dans ton essence est tourné vers Moi. C'est de cela que tu apprends que tu n'es pas Moi. Puisque Je suis la Lumière sans ombre, alors que tu es une lumière mixte du fait que tu es une possibilité. Si tu te tournes vers Moi, Je t'accueille ; mais si, en revanche, tu te tournes vers la non-existence, alors elle t'accueillera puisque tu te trouves entre l'existence et la non-existence, entre le Bien et le mal ... Ne tourne pas vers Moi un regard qui anéantit ton ombre propre, autrement tu prétendrais être Moi et tu t'enfoncerais dans l'ignorance. De la même manière, ne tourne pas

concernant la prosternation , Ibn ‘Arabî dit dans les *Futûhât* : « Tout ce qui se prosterne témoigne de sa racine dont il est absent puisqu’il en est une branche. Lorsqu’une chose est éloignée de son origine par le fait même d’être une branche de celle-ci, il lui est dit: “cherche la racine dont tu dérives”. Ainsi, le corps se prosterne sur la terre, qui est sa racine. L’esprit se prosterne devant l’Esprit universel (*al-rûh al-kullî*) dont il dérive[139]. Le secret (de l’être, *al-sirr*) se prosterne devant son Seigneur ... L’abaissement n’advient qu’après une élévation et l’élévation de tout ce qui est autre que Dieu n’est qu’une “sortie” de sa racine, c’est pour cette raison qu’il lui est dit: “Prosterne-toi!”, c’est-à-dire abaisse-toi de ton état d’élevation illusoire »[140]. S’il est dit que la prosternation est l’état le plus noble, c’est en raison du fait qu’il procure la connaissance des racines, c’est-à-dire de la propre essence immuable. « Celui qui connaît sa racine connaît son essence », c’est-à-dire lui-même, et qui se connaît soi-même connaît son Seigneur »[141]. Tout de suite après, Ibn ‘Arabî souligne l’inéluctabilité que l’être humain s’arroge l’élevation, puisque ayant été créé selon la Forme divine qui possède les attributs de l’Élévation, il en est lui-même caractérisé au moment de la connaissance de son Seigneur; c’est pour cette raison qu’ « il prosterne sa face et son cœur.[142] Il soulève ensuite sa face et cesse sa prosternation car ni la *qibla* ni la direction vers laquelle il s’était prosterné ne demeurent. Il s’est donc levé parce que ce devant quoi il s’était prosterné s’est soulevé. En revanche, lorsque le cœur

---

vers ton ombre un regard qui t’anéantit en Moi. Cela te rendrait sourd et tu demeurerais ignorant de la raison pour laquelle Je t’ai créé. Sois-donc une fois ceci et une fois cela. Dieu a créé pour toi deux yeux seulement pour que tu Me voies d’un œil et de l’autre ton ombre » (*Fut.*, II, p. 303-304).

[139] Ch.-A.Gilis établit à ce sujet une relation entre la prosternation de tout esprit devant l’Esprit universel et la notion de *wajh khâss*, la “face propre” de tout être particulier, face qui en constitue l’essence impérissable selon la Parole divine: « Toute chose est périssable sauf Sa Face » (*Cor.*, 28: 88). (Voir Abd ar-Razzâq Yahya /Ch.-A. Gilis, *L’Esprit Universel de l’Islam*, Alger 1988, p. 85). Sur le *wajh khâss*, outre le texte cité, cf. *Index*, s.v., aussi dans Ibn ‘Arabî, « Textes sur la Connaissance suprême », *ET*, n° 299, 1952, p. 183-184.

[140] *Fut.*, II, p. 101-102; O.Y., XII, p. 500, 504. Dans les *Fusûs*, le Shaykh dédie une grande partie du chapitre sur Joseph au symbolisme de la lumière et de l’ombre.

[141] *Ibid.*

[142] Selon Ibn ‘Arabî, le cœur « a deux faces : l’une extérieure, l’autre intérieure. La face intérieure ne comporte pas l’“effacement” (*mahw*), elle est pure et sûre “immutabilité” (*ithbât*). La face extérieure, par contre, comporte l’“effacement” » (*Kitâb al-Fanâ’ fi-l-mushâhada*, dans *Rasâ’il*, Hayberâbâd 1948, p. 7; et trad. française par M. Vâlsan, *Le Livre de l’extinction dans la contemplation*, Paris 1984, p. 43). La face extérieure du cœur, symbolisée par la face qui se prosterne, constitue son individualité ; alors que la face intérieure est sa réalité principielle, le *wajh khâss*, qui est la racine immortelle vers laquelle l’être retourne.

se prosterne[143], il ne se soulève plus, car il se prosterne devant son Seigneur, Lequel l'a accepté et son Seigneur ne défaille pas, tout comme sa Fonction dominicale (*hadratu rubûbiyyati-hi*) ne disparaît pas »[144].

Le soulèvement de la face après la première prosternation est une référence au geste rituel qui, à la fin de chaque *rak'a*, précède la seconde et ultime prosternation et comporte une pause intermédiaire appelée "*julûs*" (position assise)[145]. Pour en saisir le symbolisme, il est opportun de ne pas perdre de vue le fait que la *salât* est le « *mi'râj* du croyant ». Les phases finales de la *salât* – considérant le cycle d'une *rak'a* – doivent être rapportées par analogie à celles finales du *mi'râj*. Ibn 'Arabî se réfère aussi à cet aspect suprême de la réalisation spirituelle au chapitre 331 des *Futûhât*, dans la section dédiée aux demeures spirituelles (*manâzil*) qui correspondent aux sourates du Coran. La chapitre en question est celui de la sourate "l'Étoile" (*al-najm*) (*Cor*., 53) dont les premiers versets décrivent l'apogée de l'ascension céleste du Prophète[146]. Reprenant le thème de l'horizon dont il est question dans le verset 7, le Shaykh écrit : « Tout ce qui est le vis-à-vis de la face est son horizon, puisque la face ne peut être le vis-à-vis de rien d'autre que l'horizon. Il y a un horizon plus bas (*ufuq adnâ*), c'est-à-dire le plus proche de la terre, ou un horizon plus élevé (*ufuq a'lâ*) correspondant à celui que ta face rencontre lorsque tu es allongé sur le dos ». Puis, se référant aux versets suivants, Ibn 'Arabî ajoute : « La proximité la plus proche consiste à être la ligne de démarcation même qui divise la circonférence en deux moitiés afin de manifester les deux parties qui se rapprochent l'une de l'autre. Celle-ci constitue la première proximité (*al-qurb al-awwal*); quand à la seconde, elle est le

---

[143] Le Shaykh al-Akbar associe presque toujours la question de la "prosternation du cœur" (*sujûd al-qalb*) au fameux épisode de l'hagiographie de Sahl al-Tustarî (cf. *Fut*., I, p. 76; II, p. 20, 120; III, p. 86; *Al-Jawâb al-mustaqîm*, Question n. 101).

[144] *Fut*., II, p. 102; O.Y., XII, p. 504-505.

[145] S'il s'agit de la seconde et de l'ultime *rak'a* d'une *salât*, la seconde prosternation est suivie d'une position assise ultérieure au cours de laquelle est récité le *tashahhud* , la formule du Témoignage, ainsi que nous le verrons par la suite.

[146] « Puis il se rapprocha et demeura suspendu, il se trouvait à la distance de deux arcs ou encore moins. Et Il a révélé à Son serviteur ce qu'Il a révélé. Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu. Discuterez-vous avec lui sur ce qu'il a vu? Certes, il L'a encore vu lors d'une autre descente, près du Lotus de la Limite, auprès duquel se trouve le Jardin *Ma'wâ*, lorsque le Lotus fut couvert par ce qui le couvre. Le regard ne dévia pas et ne transgressa pas non plus. En vérité, des Signes de son Seigneur, il vit les plus grands » (*Cor*., 53: 8-18). Voir la traduction du commentaire de Qâshânî de cette sourate dans *RST*, n. 41, 1974, p. 121-131.

résultat de la proximité de la ligne qui est "plus proche que la veine jugulaire"[147]. La vision du Principe n'advient que dans le lieu de rencontre (*munâzala*)[148] entre l'"ascension" (*'urûj*) et la "descente" (*nuzûl*). L'ascension vient de notre part et la descente de la Sienne. A nous le rapprochement (*tadânî*) et à Lui la descente (*tadallî*), puisque celle-ci ne peut advenir que depuis une position élevée. À nous la montée (*taraqqî*) et à Lui l'accueil (*talaqqî*) de ceux qui parviennent à Lui »[149]. Puisque – comme nous l'avons vu précédemment – la prosternation est le moyen pour parvenir à la proximité, alors les deux proximités mentionnées ici devront être associées à la première et à la seconde prosternation rituelles. Dans la première prosternation s'actualise le *tadânî* du serviteur qui marque le terme de la réalisation ascendante au moyen du retour à l'origine non manifestée de son essence, son Soi transcendant. La seconde prosternation indique en revanche la phase de la réalisation descendante[150], puisque le saint (*walî*) qui est parvenu à la connaissance de Dieu par l'ascension spirituelle n'y est parvenu qu'après avoir fui

---

[147] Référence à *Cor.*, 50: 16.

[148] Ibn 'Arabî a donné la définition des "*munâzalât al-khitâbiyya*" dans la première section des *munâzalât* (chap. 384) et dans l'introduction de son *Kit. al-Tarâjim*. Dans l'enseignement du Shaykh, ce terme indique une « épiphanie de certains versets coraniques au moment où on parvient à une Demeure (*manzil*, c'est-à-dire une sourate) particulière ». Ce mot, comme le dit M. Chodkiewicz, « construit sur un schème qui exprime l'idée de réciprocité, s'aplique à la "recontre à mi-chemin" entre Dieu et l'homme au point exact où se rejoignent le "desente" divine et la "montée" de la créature. Cette descente, qui ne saurait affecter la transcendance absolue de l'Essence, est proprement une théophanie et, rigoureusement parlant, la rencontre dont il s'agit est donc pour l'homme cele d'un Nom divin » (Ibn 'Arabî, *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1988, p. 30).

[149] *Fut.*, III, p. 116-117. Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau*, *op. cit.*, p. 216-221.

[150] Dans ses *Istilâhât*, Ibn 'Arabî définit le *tadânî* comme étant le « *mi'râj* des rapprochés (*muqarrabûn*) », et le *tadallî*, rapporté ici au Principe, comme la « descente (*nuzûl*) des rapprochés, qui survient au cours de la Descente de Dieu vers eux durant le rapprochement (*tadânî*) ». Voir *Istilâhât* dans *Rasâ'il*, Hayberâbâd 1948, déf. n. 123-124; cf. Jîlî, *Kitâb al-asfâr*, *op. cit.*, p. 265-266). « Quand à la seconde prosternation – affirme Jîlî – elle indique la station de la servitude essentielle (*maqâm al-'ubûdiyya al-dhâtiyya*) qui consiste au retour du Principe divin (*al-Haqq*) vers la manifestation (*al-khalq*) » (*Al-Insân al-kâmil*, *op. cit.*, II, p. 135). Sur la réalisation descendante par laquelle on indique le retour à la manifestation (*al-rujû' ilâ-l-khalq*) de la part de ceux qui sont parvenus à l'union avec le Principe (*wâsilûn*), voir en particulier le chap. 45 des *Futûhât* (I, p. 250-253; O.Y., IV, p. 102-115), traduit et commenté par M. Vâlsan dans *ET*, n° 307 (1953), p. 120-139 et R. Guénon, *Initiation et Réalisation spirituelle*, Paris 1967, chap. XXXII; et M. Chodkiewicz, *Le Sceau*, *op. cit.*, p. 141-142, 184 et 217 sq. Voir en outre A. Ventura, *Profezia e Santità secondo lo Shaykh Ahmad Sirhindî*, Institut d'études africaines et orientales, Cagliari (Italie) 1990, chap. 5 et 6.

le monde en lequel il se considérait en exil (*ghurba*)[151]. Celui qui s'arrête à cette connaissance n'est pas encore parvenu à la connaissance suprême, car il affirmerait une distinction illusoire entre le Nécessaire et le possible qui n'existe pas dans l'absolue unité du Principe, ou plus proprement dans Sa "non-dualité". C'est pour cette raison que la première proximité, symbolisée par la première prosternation, se rapporte à la "Station de la distance de deux arcs" (*maqâm qâb qawsayn*) puisque – affirme Ibn 'Arabî – la ligne droite qui les divise est imaginaire.[152] Avec la seconde prosternation, qui symbolise la seconde proximité, il ôte cette illusion et voit que « ce qui existe et l'existence ne sont [en fait] que le Principe et cela se rapporte à Sa Parole: "*Ou encore moins!*" L'"*Ou encore moins!*" ôte cette illusion et, une fois celle-ci levée, il ne demeure que le cercle sans la distinction des deux arcs. En ce qui concerne celui qui se trouve dans cette proximité, autrement dit celle de droite qui divise le cercle, il s'ôte de cette droite et nul ne sait ce qu'il obtient en fait de connaissance d'Allâh »[153].

Le Soi étant immuablement établi dans son unité essentielle, toute référence – par rapport à Lui – de montée et de descente n'a qu'un caractère purement illusoire. En effet, "montée" et "descente" ne sont pour lui qu'une seule et même chose, aucune des deux ne possèdent un état de proximité majeur vis-à-vis de Lui. « Sous le rapport de son essence (immuable) et de son ipséité, le serviteur n'a ni "montée" ni "descente".[154] Celui qui monte est celui-là même qui descend »,

---

[151] Dans le chapitre 230, où il parle de l'exil, Ibn 'Arabî nous apprend que pour les "Connaissants (les gnostiques)" cet exil consiste en leur séparation de leur possibilité et de l'état principiel de non-manifestation de cette dernière, puisque c'est celle-ci qui est la patrie ou la terre d'origine de tout être contingent (*mumkin*) qui entre dans l'existence. Ceux-ci aspirent à retourner à leur état originel de non-manifestation, car ils jouissent en lui (cet état) d'une proximité vis-à-vis du Principe bien plus grande que celle qu'ils éprouvent dans leur état de manifestation, « mais la "patrie du Principe" n'est pas l'état de possibilité » (*Fut.*, II, p. 528).

[152] Selon un vers métaphysique d'Ibn 'Arabî « la distance de deux arcs n'est autre que le diamètre d'un cercle (*qatr dâ'ira*) qui donne lieu à la distinction entre le monde et Allâh » (*Fut.*, IV, p. 39). Cette droite qui divise le cercle en deux arcs, précise notre auteur dans le même chapitre, est toutefois imaginaire et n'a pas d'existence propre. « En vérité, elle a divisé le cercle en deux arcs mais l'Ipséité divine (*al-Huwiyya*) est le cercle même, qui n'est d'ailleurs rien d'autre que les deux arcs ; ainsi, considérés en rapport à l'Ipséité, les deux arcs sont en fait identiques. C'est donc toi-même la droite qui les divise. Par rapport à Allâh, le monde n'a qu'une existence illusoire et il n'est pas (réellement) existant » (*Fut.*, IV, p. 40)

[153] *Ibid.*

[154] C'est pour cette raison que « les connaissants parfaits n'ont pas d'exil, ils sont des essences immuablement fixées à leur place ; ils n'ont jamais abandonné leur patrie d'origine. Puisque le Principe est leur miroir, leurs formes se manifestent en Lui, tout comme les formes apparaissent dans un miroir. Ces

affirme Ibn ‘Arabî, et c’est pour cette raison que, parmi les signes vus par le Prophète durant le voyage nocturne, il y a le fait qu’“il descendait au moment même où il montait (*tadallâ fi-hâl ‘urûji-hi*)”[155]». Cela – ajoute Ibn ‘Arabî – « constitue l’essence de ce à quoi font allusion les propos suivants de Abû Sa‘îd al-Kharrâz : “Je n’ai connu Allâh que comme la Synthèse des contraires” »[156]. À ce niveau, l’être est parvenu au centre de la circonférence, la “Station divine” (*al-maqâm al-ilâhî*) et, étant complètement éteint, il a désormais réintégré indissolublement l’état de servitude de laquelle il ne s’était en fait jamais éloigné qu’en apparence[157]. Par la première prosternation, le serviteur revêtant les caractères divins (*al-takhalluq bi-akhlâq al-ulûhiyya*) s’était rapproché d’Allâh à tel point d’entendre, de voir et de comprendre à travers Lui ; mais par la seconde, lorsque l’être contingent s’est totalement anéanti et que ne subsiste plus en lui aucune trace de seigneurie, c’est en revanche le serviteur qui – d’une certaine manière – devient l’ouïe, la vue, la main etc. d’Allâh[158]. Parvenu à cette extrême

---

formes ne sont pas pour autant leurs essences, puisque les formes se manifestent alors en accord avec la forme du miroir » (*Fut*., II, p. 259).

[155] *Fut*., IV, p. 39-40; cf. R. Guénon, *Initiation et Réalisation spirituelle*, *op. cit*., chap. XXXII.

[156] *Ibid*., cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit*., chap. VII.

[157] Sur la servitude (*‘ubûda*) et la “condition de serviteur” (*‘ubûdiyya*), voir en particulier les chapitres 130 et 131 des *Futûhât* (II, p. 213-216; O.Y., XIV, p. 271-291) traduits dans *Les Illuminations*, *op. cit*., p. 242-254; voir supra note 67). M. Chodkiewicz (*Un Océan*, *op. cit*., p. 152) rapporte cette définition de Jîlî : « La *‘ubûda* est l’indigence ontologique du *‘abd* ; la *‘ubûdiyya* consiste à rester conscient à tout instant de cette *‘ubûda* » (Sur les deux termes voir également *ibid*., p. 151-163. Cf. en outre W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., *Index*, s.v., S. Hakîm, *Mu‘jam*, *op. cit*., p. 777-778). La *‘ubûdiyya* est l’obtention de la première proximité, connue aussi sous le nom de *qurb al-nawâfil* (la proximité par les œuvres surérogatoires); alors que la *‘ubûda* est l’obtention de la seconde proximité connue en revanche sous le nom de *qurb al-farâ’id* (la proximité par les œuvres obligatoires). Ces deux types de proximité trouvent leur fondement dans le hadîth *qudsî*: « Rien ne rapproche autant Mon serviteur de Moi que les œuvres que Je lui ai rendu obligatoires. Et il ne cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu’à ce que Je l’aime, et lorsque Je l’aime, c’est Moi l’ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit, le pied par lequel il marche » (Bukhârî, *Riqâq*, 38; Ibn Hanbal, VI, p. 256). Sur les deux proximités, voir la note de M. Chodkiewicz à la traduction du *Livre des Haltes* de l’Emir Abd-el-Kader, *op. cit*., p. 202 note 84. Voir aussi M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit*., p. 137; W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 325-331; S. Hakîm, *Mu‘jam*, *op. cit*., p. 938-940. Dans les *Illuminations*, *op. cit*., p.556 note 33, W.C. Chittick renvoie à différents passages des *Futûhât* où ce hadîth est cité.

[158] Cf. *Fut*., IV, p. 24 (voir M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit*., p. 145, et *Le Livre des Haltes*, *op. cit*., p. 113). Cela constitue l’effet, respectivement, du *qurb al-nawâfil* et de celui des *farâ’id*. Selon ce qu’affirme Ibn ‘Arabî, les sept membres sur lesquels s’effectue la prosternation (la face, les mains, les genoux et l’extrémité des pieds) se rapportent aux sept Attributs de la “Personne divine” (*Fut*., I, p. 440-441; O.Y., VI, p. 390-392) et c’est au moyen de ceux-ci que l’homme entend et voit après la première proximité, mais par la

limite, le saint jouit enfin de la Vision du Principe divin (*shuhûd al-Haqq*), Vision qui n'appartient qu'au plus haut degré de sainteté, lorsque l'être a dépassé le seuil du perfectionnement personnel. À ce niveau, il n'adore plus Allâh "comme s'il Le voyait", car il Le voit vraiment.[159]

---

seconde proximité, transfiguré en l'Homme Parfait, l'être est lui-même le lieu où se manifestent les Attributs divins.

[159] La perfection est celle indiquée dans le fameux *hadîth* de Jibrîl où le Prophète, interrogé par Gabriel sur les degrés de la religion, après avoir indiqué la Voie des œuvres (*islâm*) et celle de la foi (*îmân*), donnait cette définition de la perfection (*ihsân*) : « Elle consiste à adorer (ou à servir) Allâh comme si tu Le voyais, mais si toi tu ne Le vois pas (*fa-in-lam-takun-tarâ-Hu*), Lui te voit certainement ». Passant outre le premier degré de l'*ihsân*, celui de la vision métaphorique (comme si tu Le voyais), parlant du second degré indiqué par la seconde partie de la sentence, Ibn 'Arabî écrit: « Cette ultime phrase comporte une acception à l'intention des "Gens qui appréhendent les significations subtiles" (*ahl al-ishârât*), car décomposée de cette façon: *fa-in-lam-takun-tarâ-Hu*, cette partie de la sentence signifie : "Si tu n'es pas, tu Le vois (effectivement)". C'est-à-dire : "Sa vision ne survient que par ton extinction à toi-même" », et Michel Vâlsan ajoute ce commentaire en note « Pour donner un sens utile au reste de la phrase: *fa-inna-Hu yarâ-k*, et compte tenu de la conséquence qu'implique la conjonction *fa*, l'ensemble pourrait être rendu ainsi: "Si tu n'es pas, tu Le vois; alors en vérité, c'est Lui qui te voit". D'où il apparaîtrait que dans le 2e *ihsân* les deux "visions" sont simultanées, coïncident et se convertissent l'une dans l'autre » (*Le Livre de l'Extinction*, cit., p. 48-49 note 74). Sur le concept de *lam yakun* voir M. Chodkiewicz, *Un Océan*, cit., p. 156-161).
Il nous paraît opportun de ne pas taire un aspect du *Kit. al-fanâ* qui sert à indiquer sa relation avec les degrés et les phases de la *salât*, mais encore la relation de celle-ci avec l'enseignement unanime de la tradition pérenne. Avant de mentionner la phase de l'*ihsân*, le Shaykh fait une brève allusion aux quatre Présences fondamentales qu'il nomme: I – la Présence de l'Application à la Tâche (*hadrat al-iqâma*); II – la Présence de la Lumière (*hadrat al-nûr*), III – la Présence de l'Intellect (*hadrat al-'aql*) et IV – la Présence de l'Homme (*hadrat al-insân*) qui est la plus complète sous le rapport existentiel. M. Vâlsan a montré très justement comment ces quatre Présences se réfèrent aux trois degrés de la religion *islâm-imân-ihsân* (ce dernier considéré selon les deux degrés dont il a été question plus haut ; *Le Livre de l'Extinction*, *op. cit.*, p. 46-47). Si l'on considère que le terme *iqâma* appartient à la même racine que *qiyâm*, qui indique la position verticale durant la *salât* et que les deux dernières Présences correspondant aux deux types d'*ihsân* sont liées aux deux prosternations, il est aisé de concevoir comment la seconde Présence devra alors correspondre au *rukû'*, de sorte que les quatre Présences se réfèrent aux phases fondamentales de la *salât* (on a déjà vu comment Ibn 'Arabî – dans les *Fusûs* – envisage dans la prière seulement le *qiyâm*, le *rukû'* et le *sujûd*, sans le *julûs* ni le *tashahhud* ; en ce cas, puisque les deux ultimes Présences se réfèrent, toutes deux, à deux aspects d'une même notion, qui est l'*ihsân*, les associer aux deux *sujûd* est justifiable, car ils symbolisent deux aspects de proximité différents). Il reste à comprendre de quelle manière ces appellations attribuées à ces Présences correspondent aux phases de la *salât*. Pour résoudre la question, il suffira de se référer à l'enseignement du Vêdânta à propos des quatre conditions d'*âtmâ*, nommées respectivement: *vaishwânara*, *taijasa*, *prâjna*, *turîya*. *Vaishwânara* désigne l'état de veille et l'état corporel (état qui, servant de support pour "l'exécution des œuvres", *iqâma*, l'annexe à la Présence correspondante) ; *taijasa* qui veut dire le "Lumineux" (d'où sa relation avec la *hadrat al-nûr*), la condition de l'état de rêve ; *prâjna* est l'état de la Connaissance intégrale (correspondant ainsi à la *hadrat al-'aql*) du sommeil profond ; le quatrième, *turîya*, est l'état incontionné d'*âtmâ* (nommé dans notre texte, la *Hadratu-l-Insân*, puisque l'Homme Parfait est la synthèse finale de tous les états de l'être). Voir R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris 1986, chap. XII-XV. Pour mieux souligner la correspondance avec le symbolisme de la *salât*, rappelons que les quatre conditions

7. Le *julûs* : centre du la Totalité universelle

L'extinction (*fanâ*) n'est que le voile obscur de la réalisation[160], son aspect complémentaire et indissociable est en revanche la permanence (*baqâ'*) du serviteur dans la Réalité divine[161] car s'il est vrai que par la première « cesse ce qui n'a jamais été », il est d'autant plus vrai que par la seconde « subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être »[162]. L'être a été complètement enveloppé par la Lumière fulgurante de l'Essence de façon à ce qu'aucune trace d'ombre ne demeure. « L'objet de la vision, qui est le Principe, est Lumière, de même que ce à travers quoi celui qui voit Le perçoit est lui aussi lumière. La lumière est donc incluse dans la Lumière ; c'est comme si celle-ci retournait à la source de laquelle elle s'est manifestée ». Nul ne Le voit pour autant excepté Lui-même. Sous le rapport de vos essences, vous êtes identiques aux ombres et non pas à la Lumière. La lumière est ce par quoi vous percevez toute chose et la lumière des choses est une. Tu ne perçois donc la lumière qu'à la mesure de la lumière que compte ton ombre »[163]. Cette immersion dans la lumière est définie par le Shaykh al-Akbar comme étant la "limite de l'équilibre et de la stabilité" (*hadd al-istiwâ'*)[164], terme

---

d'*âtmâ* sont symbolisées par le monosyllabe sacré *OM* qui se décompose en trois caractères (*mâtrâ*), *a*, *u*, *m* (*ibid.*, chap. XVI): le premier, *a*, est représenté par une droite (analogue à la position verticale de la *salât*); le second, *u*, par une courbe qui s'étend en mode horizontal (telle la position inclinée du *rukû'*); le troisième, *m*, par un demi-cercle avec un point central ou plus simplement, par le point. (le demi-cercle qui présuppose un autre invisible, évoque ici directement la Station "de la distance de deux arcs", symbolisée par la première prosternation). Enfin, pour ce qui concerne l'état inconditionné d'*âtmâ*, représenté par le monosyllabe sacré indépendamment de ses caractères, il correspondra à la Station de "Ou encore moins", qui est celle en laquelle le centre se confond avec la circonférence et celle-ci avec le centre (*Fut*., IV, p. 40). Sur la comunion de perspective entre le monosyllabe sacré et la tradition islamique, voir en particulier M. Vâlsan, *Un Symbole idéographique de l'Homme Universel* et *le Triangle de l'Androgyne et le Monosyllabe "OM"*, tous deux in: *L'Islam et la fonction de René Guénon*, *op. cit* ., et aussi Ch.-A. Gilis, « Remarques complémentaires sur Om », *op. cit*.

[160] La prosternation est symbolisée par la lettre *mîm* qui signifie *mawt*, la "mort".

[161] Voir *Fut*., II, p. 515. Cf. S. Hakîm, *Mu'jam*, *op. cit*., p. 201-205.

[162] Célèbre propos d'Ibn 'Arabî attribué à Ibn al-'Arîf (voir la trad. française de M. A. Palacios du *Mahâsin al-Majâlis* d'Ibn al-'Arif, Paris 1933, p. 60 et pt. arabe p. 97).

[163] *Fut*., III, p. 116-117. Interrogé sur la Vision qu'il eut de Dieu durant le *mi'râj*, le Prophète répondit « comme une Lumière », thème qu'Ibn 'Arabî développe en détail dans *Fut*., IV, p. 38-39; cf. J.W. Morris, dans *Les Illuminations*, *op. cit*., p. 603 note 175.

[164] « Le Très-Haut a dit que l'ombre se prosternait devant Lui le soir et le matin par l'inclinaison du soleil et l'apparition de l'ombre. Si la lumière t'enveloppait de tous côtés, qui est la limite de l'équilibre (*hadd al-istiwâ'*), ton ombre rentrerait dans ta lumière, de même que le monde (*kawn*) s'éteint à l'apparition de la

qui évoque immanquablement "l'Établissement [de Dieu] sur le Trône" (*istiwâ' 'alâ al-'arsh*). Dans la Prière, cette réalité est symbolisée par la position assise (*al-julûs*) consécutive aux deux prosternations[165]. Celui qui s'assied est parvenu à l'équilibre parfait car il s'est placé au centre de l'univers comme il est logique de le déduire de la fréquente association que fait le Coran entre l'"*istiwâ'*" et les "six jours de la création"[166]; le centre n'est autre que le septième jour au cours duquel Dieu S'est reposé après avoir achevé Ses Œuvres[167]. Toutefois, tel centre est dit

---

Réalité essentielle, et qu'il ne demeure plus aucune trace de lui » (Ibn 'Arabî, *Kit. al-Bâ'*, Le Caire 1954, p. 8). Cette propagation de Lumière dans les six directions de l'espace qui enveloppe l'être, jusqu'à le pénetrer dans tous ses membres à partir du cœur et à s'identifier complètement à lui, est exprimée par cette invocation significative que le Prophète récitait souvent après la *salât* de l'aube : « Oh mon Dieu, projette une lumière dans mon cœur, une lumière dans mon ouïe, une lumière dans ma vue, une lumière à ma droite, une lumière à ma gauche, une lumière devant moi, une lumière derrière moi, une lumière au dessus de moi. une lumière au-dessous de mois, et rends-moi lumière » (Ibn Hanbal, I, p. 284; Bukhârî, *Da'awât*, 9; Muslim, *Musâfirîn*, 181; Tirmidhî, *Da'awât*, 30. Ce dernier, après la mention des six directions, ajoute: «...et projette une lumière dans mon ouïe, dans mon regard, dans mes cheveux, dans ma peau, dans ma chair, dans mon sang, dans mes os. Oh mon Dieu, fais croître ma lumière, donne moi une lumière et rends-moi lumière ». Cf. D. Gril: *Le Commentaire du verset de la Lumière d'après Ibn 'Arabî*, dans *Annales islamologiques*, IFAO, t. XIII, Le Caire 1977, p. 186-187.

[165] Ibn 'Arabî fait allusion à l'*istiwâ'* sur le Trône qu'il s'agisse du *julûs* entre les deux prosternations (cf. *Al-Tanazzûlât al-mawsiliyya*, éd. sous le titre de *Tanazzul al-amlâk min 'âlam al-arwâh ila 'âlam al-aflâk*, Le Caire 1961, p. 108) ou du *julûs* final, lorsqu'est récité le *tashahhud* (*ibid.*, p. 109). Jîlî rapproche l'*istiwâ'* du *julûs* lorsqu'il traite de la position assise entre les deux prosternations qui – écrit-il – « symbolise la réalisation des réalités essentielles des Noms et des Attributs, puisque le *julûs* est "l'établissement dans l'*assise*" (*istiwâ' fî-l-qa'da*), et c'est là une allusion à la vérité profonde de la Parole divine : « le Tout-Miséricordieux S'est établi sur le Trône » (*Al-Insân al-kâmil*, II, p. 135). Voir aussi *Fut.*, I, p. 192; O.Y., III, p. 214-215, où le Shaykh décrit de manière succinte le voyage initiatique de celui qui avance (*sâlik*) à travers les degrés de la *salât*, et M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 143.

[166] Cf. *Cor.*, 7: 54; 10: 3; 25: 59; 22: 4; 57: 4.

[167] Cf. *Génèse*, II, 1-3. Sur les six jours de la création voir R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, chap. IV; Qâshânî les identifie expressément aux six directions de l'espace, cf. *Ta'wîlât*, *op. cit.*, I, p. 439. Les six jours de la création sont assimilés aux rayons solaires qui, s'irradiant à partir du centre, "réalisent" l'espace, le faisant passer de la virtualité à l'actualité ; dans le symbolisme traditionnel des "sept rayons solaires", le "septième rayon", qui correspond au septième jour de la création, est celui qui traverse la "porte solaire" et ne peut être représenté que par le centre de cette croix tridimensionnelle au moyen de laquelle est mesuré l'espace entier (cf. R. Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, *op. cit.*, p. 39-40; voir aussi *Symboles de la Science Sacrée*, *op. cit.*, chap. 57). Le "septième jour" correspondant à celui de l' "*istiwâ'*" marque donc le retour au centre de toutes choses. C'est le jour de "repos", idée qui exprime une "absence de mouvement" (*sukûn*) et symbolise la "Paix" et le "Vide" du centre, le "Cœur du Monde". Reprenant les considérations exposées plus haut à propos des trois mouvements (*harakât*) fondamentaux de la manifestation et leurs correspondances avec les trois motions vocales, on voit comment le *sukûn* constitue à la fois des mouvements de la manifestation et, en grammaire, la synthèse des trois motions vocales. (cf. Ch.-

aussi être occupé par la "Terre"[168]. C'est sur "la terre" que s'accomplit la *Khilâfa* de l'Homme. La "Terre" qui suit la première proximité est celle de la Parole coranique : « En vérité, Mes serviteurs vertueux hériteront de la terre » (*Cor.*, 21: 105); ceux dont Allâh est l'ouïe et la vue ; mais la "Terre" de ceux qui lui auront restitué l'ouïe et la vue n'est autre que la "Terre d'Allâh" Lequel a dit : « Nous hériterons de la Terre » (*Cor.*, 19: 40).

De même que pour les deux degrés de proximité symbolisés par les deux prosternations que nous avons vues auparavant, ce qui est symbolisé par les deux positions assises (le *julûs* proprement dit et le *tashahhud*) a un statut différent par rapport à l'*istiwâ'* correspondant. Le premier est un *istiwâ'* au moyen des Noms (*bi-l-asmâ'*) dans la "Présence de la Fonction de Divinité" et c'est à cela que se réfère l'"Établissement du Tout-Miséricordieux", il constitue le centre de la manifestation, le véritable "Cœur du Monde". Quand au second, il s'agit de l'*istiwâ'* au moyen de l'Essence (*bi-dh-dhât*) puisque tout rapport ontologique à la manifestation a été effacé ; le cœur se prosterne alors pour ne plus se relever. Il ne sera plus question ici du "Trône du Tout-Miséricordieux" et même si les Maîtres ne l'affirment pas explicitement, il n'est pas difficile de comprendre qu'il s'agira en revanche du "Trône de l'Ipséité divine" (*'arsh al-huwiyya*), auquel se réfère la Parole divine: « Son Trône était sur l'Eau » (*Cor.*, 11: 7) et qu'Ibn 'Arabî définit le "Trône de la Vie" (*'arsh al-hayât*) en référence à Sa Parole : « Et Nous avons tiré toute chose vivante de l'Eau » (*Cor.*, 21: 30)[169]. En effet, ce Trône est toujours

---

A.Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, p. 103). Il correspond enfin à l'immobilité des pierres dans l'ordre des choses manifestées (cf. M. Chodkiewicz, *Un Océan*, *op. cit.*, p. 137).

[168] « Allâh a determiné les choses dans la Science, puis les a existenciées par un Décret, faisant d'elles deux extrêmes plus une partie intermédiaire qui les unit et qui possède un aspect (ou une face) tournée vers chacune des extrémités. Dans cette partie intermédiaire, Il a constitué l'Homme Parfait ... Il a fait de l'un de ces deux extrêmes le centre du cercle et de l'autre sa circonférence. Il a configuré l'Univers en ces deux extrêmes entre degrés et cycles. Il a appelé la circonférence le "Trône" (*'arsh*) et le centre "la Terra" (*ard*) » (*Fut.*, III, p. 101). Cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit.*, chap. XXVIII.

[169] *'Uqla*, p. 52-53; cf. Ch.-A.Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit.*, chap. VIII. Cela s'accorde parfaitement par le fait que cette "Station" (mais à la rigueur, il s'agit proprement d'une "Non-Station", puisqu'elle les a toutes transcendées) correspond à ce qui, dans la *salât*, est appelé *tashahhud*, nommé aussi *al-tahiyyât* (les salutations) puisque c'est par celles-ci que débute la récitation de la formule du *tashahhud* : « *Al-tahiyyâtu li-Llâh* (les salutations reviennent à Allâh) ... » formule qui reprend les paroles prononcées par le Prophète au moment où son *mi'râj* culminait dans la Vision de Dieu (*ru'yatu-Llâh*), qui n'est autre que la Contemplation directe de l'Essence divine (*shuhûd al-Dhât al-Ilâhiyya*). Les salutations ne s'échangent qu'au moment de la rencontre "face à face"; mais le fait qu'il faut relever ici, et qui confirme la relation avec le "Trône de la Vie", est que le terme arabe employé pour désigner "les salutations" exprime littéralement une "augure de longue vie (*hayât*)". Celui qui est complètement mort à soi-même, voit au cours de la contemplation que la Vie

– selon Ibn ‘Arabî – le “Trône de l’Essence” ou le “Lieu d’Établissement de l’Essence” (*mustawâ al-dhât*). Il est l’expression de la Souveraineté Suprême, le Point d’où tout est parti et où tout revient; Point qui n’est même plus le centre de la forme cosmique mais plutôt le “centre” du Tout universel, de l’infinie Possibilité identique à la Volonté divine (*mashî’a*). Ce “Point” n’est plus en “quelque lieu”; au centre de toute chose, son lieu est le “Non-Lieu”[170], sans

---

n’appartient qu’à Allâh, qu’Il est le Vivant (*al-Hayy*), qu’Il ne meurt jamais, et il demeure (*bâqî*) alors à travers Lui, à travers “Celui qui Subsiste-par-Soi (*al-Qayyûm*)”. Ceci s’accorde avec les propos relevés dans les *Ta’wîlât* de Qâshânî concernant la “réalisation descendante” ; celui qui est parvenu à l’Unité (*wahda*) par l’extinction dans l’Essence (*al-fanâ’ fi-l-dhât*), dès lors qu’il retourne à la manifestation et à l’état de contemplation de la différenciation (*tafsîl*) après celui de la synthèse (*jam‘*), ou plus exactement à la contemplation de la synthèse dans la différenciation et de celle-ci dans la synthèse, obtient la permanence (*baqâ’*) au moyen de “l’être vrai de don divin” (*al-wujûd al-mawhûb al-haqqânî*); il est rendu vivant par la vraie Vie (*al-hayât al-haqîqiyya*) et retourne à la “Station du Cœur” à travers l’existence du vrai Cœur, dans un état d’integrité et de rectitude (*istiqâma*) (cf. *ibid*., I, p. 34, 77, 93, 110, 137, 149, 285, 422, 703; II, p. 115, 213, 387, 437-438, 554, 820, 823, 831, etc.). Quand au terme de *tashahhud*, qui signifie “prononcer la formule du Témoignage (*shahâda*)”, c'est-à-dire professer qu’ “il n’y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Muhammad est Son serviteur et Son Envoyé”, formule prononcée après les salutations sur le Prophète et sur Ses Pieux serviteurs (repris aussi de l’événement extraordinaire du *mi‘râj* prophétique ; cf. *Shajarat al-kawn*, faussement attrribué à Ibn ‘Arabî, Le Caire 1967, p. 30; le texte est en réalité de ‘Abd al-Salâm al-Maqdisî, cf. M. Chokiewicz, *Un Océan*, *op. cit*., p. 176 note 13). Mais le terme *tashahhud* est de la même racine que *shuhûd* (vision), puisque le témoignage est inséparable de la vision directe et bien qu’Elle demeure “non connue” (*majhûla*), l’Essence peut être “vue” (*mashhûda*) contrairement à la “Fonction divine” qui, Elle, est “connue” mais “pas vue” (voir *Fut*., I, p. 41; O.Y., I, p. 188; cf. W.C. Chittick, *The Sufi Path*, *op. cit*., p. 59-64, 364 et 390 note 1). Selon Jîlî « les formules d’augure (*tahiyyât*) sont une allusion à la perfection du Principe et de la créature, puisqu’elles comportent une célébration de louanges adressée à Allâh, à Son Prophète et à Ses Pieux serviteurs : c’est cela la “Station de la Perfection” (*maqâm al-kamâl*). Le saint ne parvient à la perfection que lorsqu’il réalise les Réalités divines (*al-haqâ’iq al-ilâhiyya*) en prenant pour modèle le Prophète Muhammad – que Dieu répande Sa Grâce et Sa Paix sur lui – et en assumant un comportement exemplaire vis-à-vis de tous les pieux serviteurs d’Allâh » (*Al-Insân al-kâmil*, *op. cit*., p. 135). Busnawî écrit que « le *tashahhud* indique la réalisation de la permanence de la part du serviteur après son extinction en Allâh et le fait qu’Il le renvoie à l’état ontologique de la vision (*rutbat al-shuhûd*), entre la différence (*farq*) et la synthèse (*jam‘*), où il contemple le Principe dans Ses Lieux de manifestation (*mazâhir*), au moyen du Principe ou de soi-même » (*Qurrat ‘ayn al-shuhûd*, f.143a). Cette “Station de la Perfection”, contrepartie de la “Servitude absolue”, est celle du Califat Suprême (cf. Ch.-A.Gilis, *Les Sept Étendards*, *op. cit*., chap. XL).

[170] Sur les rapports entre le centre et la circonférence cf. R. Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, *op. cit*., chap. XXIX. Ce “Non-Lieu” est la “Station muhammadienne” parfaite qui, plus proprement, est une “non-station” (*lâ-maqâm*), celle des héritiers du Prophète, les *malâmiyya* (ou *malâmatiyya*, les gens du blâme), auxquels fait allusion un verset de la sourate *Al-Ahzâb* : « O Gens de Yathrib, vous n’aurez plus où vous tenir ; retournez! » (*Cor*., 33: 13; cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, *op. cit*., p. 90-94). Ceux-là sont les *umanâ’*, les dignes de confiance (Ibn ‘Arabî, *Istilâhât*, déf. n 22), les protégés, mais aussi ceux qui ont conservé fidèlement et sans en abuser le Dépôt sacré, et dont le prototype par excellence est le Prophète, que les Qurayshites mêmes avait surnommé le “digne de confiance” (*al-amîn*). Pour les notions de *wirâtha*

limites temporelles ou spatiales, bien plus encore, sans une quelconque limite qui dérive d'une relation particulière avec les Noms puisque celui qui est parvenu à ce degré suprême d'identité est désormais l'Homme Parfait, le Serviteur universel qui est le véritable et l'unique "Serviteur d'Allâh", et sur le "Trône de l'Ipséité" ne demeure au fond que Sa Suprême "Identité" de Lui-même avec Lui-même.
Ibn 'Arabî identifie souvent celui qui est parvenu à ce degré à Abû al-Sa'ûd Ibn Shibl, un des *afrâd*, compagnon du Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, lequel, interrogé sur son état spirituel répondit: « les cinq *salât* et l'attente de la mort ». « Et derrière ces propos – commente le Shaykh al-Akbar – il y une science immense »[171].

PAOLO URIZZI

(héritage) *malâmiyya* ou *malâmatiyya* voir M. Chodkiewicz, *op. cit.*, chap. V et VII; Ibn 'Arabî, *Les Illuminations*, *op. cit.*, p. 323-347; S. Hakîm, *Mu'jam*, *op. cit.*, p. 1191-1201

[171] *Fut.*, I, p. 188; II, p. 370.